شمنیسم

فنون کهن خلسه

میرچا الیاده

محمد کاظم مهاجری

عنوان کتاب : شمنیسم
نام ناشر : نشر ادیان
جلد : 1
نام و نام خانوادگی کاربر: hasan vahidi
نام سایت : www.noorlib.ir (کتابخانه دیجیتالی نور)
تاریخ دانلود : 1399/03/22
تعداد صفحات دانلود شده: 848

بخش: ج1

از صفحه 1 تا صفحه 848 (معادل 848 صفحه)

بسم الله الرحمن الرحیم

مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

نشر ادیان

ادیان غیر ابراهیمی
(۳)

این کتاب ترجمه‌ای است از:

Shamanism Archaic Technigues of Ecstasy

Mircea Eliade

(Princeton University Press, 1972)

الیاده، میرچا، ۱۹۰۷ - ۱۹۸۶م Eliade, Mircea

شمنیسم: فنون کهن خلسه/نویسنده میرچا الیاده؛ مترجم محمدکاظم مهاجری.

ـ قم: نشر ادیان، ۱۳۸۷.

۸۴۸ ص. : (نشر ادیان ۲۸؛ ادیان غیرابراهیمی ۳)

ISBN : 978 - 964 - 2908 - 08 - 0. ۸۵۰۰۰ ریال :

فهرستنویسی بر اساس اطلاعات فیپا.

کتاب حاضر بر اساس متن انگلیسی تحت عنوان "*Shamanism Archaic Technigues of Ecstasy*" به فارسی برگردانده شده است.

کتابنامه: ص. ۷۴۰ - ۸۱۹؛ همچنین به صورت زیر نویس.

نمایه.

۱. شمنیسم. الف. مهاجری، محمد کاظم، مترجم. ب. نشر ادیان. ج. عنوان

BL۲۳۷۰/ش۸الف۷

۲۹۱/۱۴۴ ۱۳۸۷

کتابخانه ملی ایران ۱۲۳۹۵۷۵

شمنیسم

فنون کهن خلسه

میرچا الیاده

پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی

محمدکاظم مهاجری

نشر ادیان

شمنیسم، فنون کهن خلسه

- مؤلف: میرچا الیاده
- مترجم: محمدکاظم مهاجری
- ناشر: نشر ادیان
- نوبت چاپ: اول، تابستان ۱۳۸۷
- تعداد: ۱۰۰۰ جلد
- قیمت: ۸۵۰۰ تومان
- مراکز پخش: تهران؛ خیابان حافظ، نرسیده به چهارراه کالج، نبش بامشاد، شماره ۵۲۵ پکتا (پخش کتب اسلامی و انسانی).
تلفن و نمابر: ۵-۸۸۹۴۰۲۰۳ (۰۲۱)
قم؛ پردیسان، روبروی مسجد امام صادق (ع)، دانشگاه ادیان و مذاهب.
تلفن: ۱۳- ۲۸۰۲۶۱۰ (۰۲۵۱) نمابر: ۲۸۰۲۶۲۷ (۰۲۵۱)

سخن ناشر

یکی از دغدغه‌های دین‌شناسی معاصر مطالعه آموزه‌ها و مفاهیم دینی در حوزه‌های اجتماعی و مردم‌شناختی است. درواقع تحقیق و پژوهش در مورد تلقی انسان‌ها از مفاهیمی چون خدا، مرگ، جاودانگی، آفرینش، شفابخشی، معجزه‌گری و به جا آوردن مراسم و آیین‌های دینی در اقلیم‌ها و سرزمین‌های گوناگون، یکی از مباحث مهم دین‌شناسی است.

شمنیسم پدیده دینی است که در آن حیات جادویی ـ دینی جامعه، حول شخصیت شمن متمرکز است که نه تنها جادوگر و حکیم ساحر، بلکه شفادهنده، معجزه‌گر، عارف و شاعر نیز هست.

متن حاضر، با رویکردی روان‌شناختی، جامعه‌شناختی و قوم‌شناختی به ایدئولوژی شمنیسم پرداخته و آن را تجزیه و تحلیل نموده است. میرچا الیاده مورخ نام‌آور ادیان در این اثر مهارت‌ها، فنون، نمادها و اساطیر شمنیسم را از آسیای مرکزی تا اقیانوسیه، آمریکای شمالی، آمریکای جنوبی و اقوام هندو ـ اروپایی به تصویر کشیده است.

نشر ادیان ضمن تشکر از جناب آقای محمدکاظم مهاجری که ترجمه این اثر را به عهده گرفتند، امیدوار است این کتاب پاسخگوی مطالعات دین‌شناسی در حوزهٔ شمنیسم باشد.

نشر ادیان

فهرست مطالب

سخن مترجم ۱۳

مقدمه ۱۹

پی‌نوشت (۱۹۶۲) ۳۵

یادداشتی دربارهٔ رسم‌الخط ۳۷

۱. ملاحظات کلی. روش‌های عضوگیری. شمنیسم و رسالت اسرارآمیز ۳۹

رویکردها ۳۹

اعطای نیروهای شمنی ۵۳

عضوگیری شمن‌ها در سیبری غربی و مرکزی ۵۵

عضوگیری در میان تونگوزها ۵۸

عضوگیری در میان بوریات‌ها و آلتایی‌ها ۶۱

انتقال موروثی و جستجو برای کسب نیروهای شمنی ۶۳

شمنیسم و آسیب‌شناسی روانی ۶۸

۲. بیماری‌ها و خواب‌های آیین تشرف ۸۳

بیماری ـ تشرف ۸۳

خلسه‌های آیین تشرف و مکاشفات شمن‌های یاکوت ۸۶

خواب‌های آیین تشرف شمن‌های سامویدی ۹۰

تشرف در میان تونگوزها، بوریات‌ها و سایر قبایل ۹۶
تشرف جادوگران استرالیایی ۹۹
استرالیا ـ سیبری ـ آمریکای جنوبی و سایر شباهت‌ها ۱۰۷
قطع عضو در آیین تشرف در آمریکای شمالی و جنوبی، آفریقا و اندونزی ۱۱۱
تشرف شمن‌های اسکیمو ۱۱۸
اندیشیدن به اسکلت خویش ۱۲۳
آیین‌های تشرف قبیله‌ای و انجمن‌های سرّی ۱۲۶

۳. کسب نیروهای شمنی ۱۳۱
اساطیر سیبریایی راجع به شمن‌ها ۱۳۲
انتخاب شمنی در میان گُلدی‌ها و یاکوت‌ها ۱۳۷
انتخاب در میان بوریات‌ها و تلئوت‌ها ۱۴۲
ارواح زنانهٔ نگهبان شمن ۱۴۸
نقش ارواح مردگان ۱۵۱
مشاهدهٔ ارواح ۱۵۷
ارواح یاریگر ۱۶۰
«زبان رمزی» ـ «زبان حیوانات» ۱۷۱
جستجوی نیروهای شمنی در آمریکای شمالی ۱۷۶

۴. تشرف شمنی ۱۹۱
تشرف در میان تونگوزها و مانچوها ۱۹۱
آیین‌های تشرف یاکوت‌ها، سامویدها و اوستیاک‌ها ۱۹۵
تشرف بوریات‌ها ۱۹۸
تشرف شمنْ زنان آروکانی ۲۰۸
آیین بالا رفتن از درخت ۲۱۳
سفر آسمانی شمن کاریب ۲۱۵

صعود از طریق رنگین‌کمان ۲۲۱
آیین‌های تشرف استرالیایی ۲۲۶
سایر اشکال آیین صعود ۲۳۲

۵. نمادپردازی لباس و طبل شمن ۲۳۹
ملاحظات مقدماتی ۲۳۹
لباس سیبریایی ۲۴۳
لباس بوریات‌ها ۲۴۵
لباس آلتایی‌ها ۲۴۹
آینه‌ها و کلاه‌های شمن ۲۵۱
نمادپردازی پرنده‌شناختی ۲۵۴
نمادپردازی اسکلت ۲۵۷
نوزایی از استخوان‌ها ۲۶۱
ماسک‌های شمنی ۲۶۸
طبل شمنی ۲۷۱
لباس‌های آیینی و طبل‌های جادویی در سرتاسر جهان ۲۸۲

۶. شمنیسم در آسیای مرکزی و شمالی: ۱. صعودهای آسمانی... ..... ۲۸۹
وظایف شمن ۲۸۹
شمن‌های «سیاه» و «سفید». اساطیر «ثنویت‌گرا» ۲۹۳
قربانی اسب و صعود شمن به آسمان (آلتایی‌ها) ۳۰۱
بای اولگان و شمن آلتایی ۳۱۲
نزول به جهان زیرین (آلتایی‌ها) ۳۱۵
شمن به عنوان هادی روح به دنیای دیگر (آلتایی‌ها، گلدی‌ها، یوراک‌ها) ۳۲۱

۷. شمنیسم در آسیای مرکزی و شمالی: ۲. درمان‌های جادویی... ..... ۳۳۷
فراخوانی و جستجوی روح میان تاتارها، بوریات‌ها، قزاق ـ قرقیزها ۳۳۹

جلسهٔ احضار ارواح شمنی در میان اوگری‌ها و لپ‌ها ۳۴۳
جلسات احضار ارواح در میان اوستیاک‌ها، یوراک‌ها، و سامویدها ۳۵۱
شمنیسم در میان یاکوت‌ها و دولگان‌ها ۳۵۵
جلسات احضار ارواح شمنی در میان تونگوزها و اوروچی‌ها ۳۶۶
شمنیسم یوکاگیرها ۳۷۸
دین و شمنیسم در میان کوریاک‌ها ۳۸۳
شمنیسم در میان چوکچی‌ها ۳۸۷

۸. شمنیسم و کیهان‌شناسی ۳۹۷
سه منطقهٔ کیهانی و ستون عالم ۳۹۷
کوه کیهانی ۴۰۶
درخت عالم ۴۱۰
اعداد رمزی هفت و نُه ۴۱۶
شمنیسم و کیهان‌شناسی در منطقه اقیانوسیه ۴۲۳

۹. شمنیسم در آمریکای شمالی و جنوبی ۴۳۵
شمنیسم در میان اسکیموها ۴۳۵
شمنیسم آمریکایی شمالی ۴۴۷
جلسهٔ احضار ارواح شمنی در آمریکای شمالی ۴۵۱
درمان شمنی در میان پاویوتسوها ۴۵۳
جلسهٔ احضار ارواح شمنی در میان آچوماوی‌ها ۴۵۷
نزول به جهان زیرین ۴۶۲
انجمن‌های سری و شمنیسم ۴۶۹
شمنیسم آمریکای جنوبی: آیین‌های مختلف ۴۸۱
درمان شمنی ۴۸۶
قدمت شمنیسم در آمریکای جنوبی و آمریکای شمالی ۴۹۴

۱۰. شمنیسم آسیای جنوب شرقی و اقیانوسیه ۴۹۹
اعتقادات و فنون شمنی در میان سمانگ‌ها، ساکای‌ها و ژاکون‌ها ۴۹۹
شمنیسم در جزایر آندامان و نیکوبار ۵۰۶
شمنیسم مالزی ۵۰۸
شمن‌ها و کاهنان در سوماترا ۵۱۱
شمنیسم در بورنئو و سِلِبز ۵۱۶
«قایق مردگان» و قایق شمنی ۵۲۳
سفر به دنیای دیگر در میان دیاک‌ها ۵۲۸
شمنیسم ملانزی ۵۳۱
شمنیسم پُلی‌نزی ۵۳۸

۱۱. ایدئولوژی‌ها و فنون شمنی در میان هندو ـ اروپاییان ۵۵۱
ملاحظات مقدماتی ۵۵۱
فنون خلسه در میان ژرمن‌های باستان ۵۵۷
یونان باستان ۵۶۷
سکوتیاها، قفقازی‌ها، ایرانی‌ها ۵۷۹
هند باستان: آیین‌های صعود به آسمان ۵۹۰
هند باستان: پرواز جادویی ۵۹۵
تپس و دیکسه ۶۰۲
نمادپردازی‌ها و فنون «شمنی» در هند ۶۰۵
شمنیسم در میان قبایل بومی هند ۶۱۴

۱۲. نمادپردازی‌ها و فنون شمنی در تبت، چین و خاور دور ۶۲۵
بودیسم، تنتریسم، لامائیسم ۶۲۵
اعمال شمنی در میان لولوها ۶۴۳
شمنیسم در میان موسوها ۶۴۶

نمادپردازی‌ها و فنون شمنی در چین ۶۵۱
مغولستان، کره، ژاپن ۶۷۰

۱۳. اساطیر، نمادها و آیین‌های مشابه ۶۷۷
سگ و اسب ۶۷۷
شمن‌ها و آهنگران ۶۸۳
گرمای جادویی ۶۸۸
پرواز جادویی ۶۹۳
پل و «گذرگاه دشوار» ۶۹۹
نردبان ـ راه مردگان ـ صعود (آسمانی) ۷۰۵

۱۴. نتایج ۷۱۷
پیدایش و شکل‌گیری شمنیسم آسیای شمالی ۷۱۷
سخن آخر ۷۳۴

کتابنامه انگلیسی ۷۳۹
نمایه ۸۱۹

سخن مترجم

کتابی که پیش روی خود دارید نخستین منبع و مرجعی است که پدیده جادویی ـ دینی شمنیسم را در سرتاسر جهان به طور جامع مورد تحلیل و بررسی قرار می‌دهد. پدیده شمنیسم خاص سیبری و آسیا به‌ویژه آسیای مرکزی و شمالی است اما در سایر مناطق جهان از جمله در آمریکای شمالی و جنوبی، قبایل ابتدای اقیانوسیه خصوصاً استرالیا و اندونزی، در آفریقا و نیز در اروپا (اروپای شرقی) و دیگر مناطق دورافتاده جهان نیز یافت می‌شود.

این پدیده جادویی ـ دینی رازآلود از جایگاه مهمی در تاریخ ادیان برخوردار است چراکه سنن، اساطیر، شعائر، آیین‌ها و نمادپردازی‌های آن، حاکی از قدمت بسیار زیاد آن دارد و از این جهت برای دین‌شناسان و محققان که به دنبال فهم و کشف معنای عمیق آیین‌ها و اساطیر دینی هستند فوق‌العاده گرانمایه و ارزشمند است.

شمن، محور اصلی شمنیسم، جادوگر ـ طبیبی است که به دلیل نقش تلفیقی خود، از جادوگران صرف، ساحران و حکیم ساحران متمایز می‌گردد. هر شمنی جادوگر است ولی خلاف آن صادق نیست. شاخصه اصلی شمن که او را از سایر همتایانش متمایز می‌سازد نقش خلسه‌آمیز و ماورائی اوست چراکه شمن شدن یا شمن بودن با خلسه معنا می‌یابد و فرد مبتدی یا داوطلب

رسالت شمنی یا حتی اشخاصی که به طور موروثی، غیر اختیاری و غیره برای شمن شدن انتخاب می‌شوند تنها زمانی شایستگی انتصاب به این رسالت اسرارآمیز را دارا می‌گردند که سوای از تن دادن به آیین‌های سخت تشرف و موفقیت در مراحل دشوار آن، قادر باشند به حالت خلسه فرو برند. در خلسه است که شمن برای درمان بیماری‌ها، سرگردانی روح، دزدیده شدن روح یا تسخیر آن و غیره، با ارواح، ارواح یاریگر، ارواح محافظ، خدایان جهان زیرین (جهان مردگان) و خدایان آسمانی ارتباط برقرار می‌کند و از آنها استمداد و مشورت می‌طلبد. پس او از این جهت که با عوالم ماورائی ارتباط برقرار می‌کند و از آنچه سایر مردم از آن هیچ شناخت و اطلاعی ندارند آگاهی می‌یابد نقش مهم و تعیین‌کننده‌ای را در جامعه خود داشته و در بین اعضای جامعه خویش جایگاه والایی را داراست. با مطالعه کل کتاب این نقش مهم شمن در نقاط مختلف جهان بیش از این بر خواننده هویدا خواهد گشت.

درباره مؤلف

کمتر محقق و پژوهشگری می‌توان یافت که با میرچا الیاده، آثار و افکار وی آشنا نباشد اما در اینجا لازم می‌دانم برای آن گروه از خوانندگانی که با میرچا الیاده آشنا نبوده و یا شناخت اندکی نسبت به این دانشمند برجسته دارند معرفی هر چند مختصری را از آثار، افکار و جایگاه وی در تاریخ ادیان بدست دهم.

میرچا الیاده (۱۹۰۷ـ۱۹۸۶م)، فیلسوف، مورخ ادیان، شرق‌شناس، دین‌شناس، دانشمند اساطیر و نمادها، قوم‌شناس و رمان‌نویس. شخصیت بی‌نظیر و ممتاز وی از همان اوان نوجوانی بر همگان آشکار بود؛ انتشار بیش از ۵۰ مقاله از او در زمانی که او هنوز ۱۷ـ۱۸ سال بیش نداشت خود گواه این مطلب است. او در دوران جوانی (۲۶ سالگی) به سبب رمان‌ها و مقالات

سیاسی و فرهنگی‌اش به شخصی پر آوازه مبدل شد و به واقع رهبر نسل جوانان روشنفکر گردید. وی پس از گذراندن تحصیلات دانشگاهی خویش با استفاده از بورسی که مهاراجایی دولتمند و فرهنگ‌دوست بنا به تقاضای خود الیاده به وی اعطا نمود به هند رفت و به مدت سه سال در آنجا اقامت نمود و رساله دکترایش را به سرپرستی داسگوپتا در باب یوگا نوشت و در بازگشت به رومانی از سال ۱۹۳۳ تا ۱۹۴۰ به تدریس فلسفه در دانشگاه بخارست پرداخت. او در سال ۱۹۴۵ به تدریس در دانشگاه‌های اروپا پرداخت و در سال ۱۹۵۷ استاد کرسی تاریخ ادیان در دانشگاه شیکاگو شد و این کرسی از سال ۱۹۸۵ به نام پر آوازه او نامیده شد. وی پس از بازنشستگی در ۲۲ آوریل ۱۹۸۶ کتاب در دست درگذشت.

الیاده در مدت زمان حیات پر بار خویش موفق به دریافت چندین دکترای افتخاری از دانشگاه‌هایی چون دانشگاه ییل آمریکا، ریپون کالج، دانشگاه لویالا (شیکاگو)، کالج بوستون، کالج حقوق سیل فیلادلفیا، کالج اوبرلین، دانشگاه لانکاستر، دانشگاه واشنگتن، دانشگاه سوربن پاریس گردید.

وی آثار متعدد و فراوانی در زمینه‌های مختلف از خود به جای گذاشت که مهم‌ترین این آثار بالغ بر ۳۰ اثر می‌باشد و دایرةالمعارف ۱۶ جلدی دین از جلمهٔ آنهاست. برخی از آثار میرچا الیاده به فارسی ترجمه شده‌اند که از جمله آنها می‌توان کتب ذیل را نام برد:

۱. اسطوره بازگشت جاودانه، ترجمه بهمن سرکاراتی، نشر طهوری، تهران، ۱۳۸۰.

۲. مقدس و نامقدس، ترجمه دکتر بهزاد سالکی، انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۸۶.

۳. اسطوره، رؤیا و راز، ترجمه رؤیا منجّم، نشر علم، ۱۳۸۲.

۴. چشم‌اندازهای اسطوره، ترجمه جلال ستاری، انتشارات توس، تهران، زمستان ۱۳۶۲.

شالوده و اساس آثار الیاده بر سه رکن پژوهش تاریخی، پدیدارشناسی و هرمنوتیک، و بر دو محور قداست و رمز قرار داشت. از دیدگاه وی هر پدیده دینی پدیده‌ای تاریخی است؛ بنابراین در تاریخ ادیان نخستین گامی که باید برداشت شناسایی تاریخ است. از سوی دیگر، در نظر وی پدیده دینی تجلی قداست یعنی در حکم مظهر قداست است. کار پدیدارشناسی در جهت رمزگشایی معنای ژرف و عمیق هر تجلی مقدس است. هرمنوتیک، رکن سوم آثار الیاده، نزد وی از درجه اول اهمیت برخوردار است و وظیفه آن آشکار ساختن معانی و مفاهیم، و در نتیجه آگاه و آشناسازی خواننده با عوالم روحانی و معنوی است.

در خصوص کتاب و ترجمه آن

اصل این کتاب به زبان فرانسه است و به زبان‌های ایتالیایی، آلمانی، اسپانیایی و انگلیسی نیز ترجمه شده است. ترجمه حاضر از نسخه انگلیسی آن به فارسی برگردان شده است و مترجم، به لحاظ اهمیت کتاب و مهم‌تر از آن مؤلف برجسته آن، در تمام مدت ترجمه این کتاب ـ که قریب به سه سال به طول انجامید ـ تمام تلاش و توانایی خویش را بر برگردان دقیق و در عین حال روان این اثر قرار داده است و همواره در ترجمه اصطلاحات و مفاهیم کلیدی سعی نموده تا از صحیح‌ترین و دقیق‌ترین معادل استفاده نماید. همچنین در برگردان اعلام و اسامی خاص نظیر نام قبایل، اشخاص، و غیره مترجم با استفاده از معتبرترین منابع، مناسب‌ترین معادل و برگردان را برگزیده است و تا جایی که میسر بوده است در مورد قبایل یا اعلام و اصطلاحات خاص پانوشتی هر چند کوتاه آورده است.

در آخر بر خویش فرض می‌دانم تا از زحمات بی‌دریغ استاد بزرگوار و ارجمند خود جناب آقای دکتر بهزاد سالکی که با راهنمایی‌های ارزشمندشان

مرا در ترجمه و ویرایش این اثر یاری و مساعدت نمودند، و نیز نشر ادیان که در راستای انتشار این اثر گرانمایه، کمال همکاری را با مترجم نمودند، نهایت قدردانی و سپاسگزاری را داشته باشم.

محمدکاظم مهاجری

مقدمه

تا آنجا که می‌دانیم کتاب حاضر نخستین کتابی است که کل پدیدهٔ شمنیسم را در برمی‌گیرد و در عین حال آن را در متن تاریخ عمومی ادیان قرار می‌دهد. گفتن این مطلب در واقع اشاره به احتمال نقصان و تقریبی بودن نتایج آن است و نیز اشاره به خطراتی که کتاب به آن دست می‌زند. امروزه پژوهشگران ادیان میزان قابل ملاحظه‌ای از اسناد و مدارک راجع به پدیده‌های شمنی گوناگون ـ سیبریایی، آمریکای شمالی، آمریکای جنوبی، اندونزی، اقیانوسیه، و مانند آن ـ در اختیار خود دارند. از اینرو، تعدادی از آثار، که هر یک به سهم خود مهم‌اند، در خصوص مطالعه و بررسی قوم‌شناختی، جامعه‌شناختی، و روان‌شناختی شمنیسم (یا به بیان دقیق‌تر، بررسی نوع خاصی از شمنیسم) ابتکار به خرج داده‌اند. امّا با چند استثناء قابل توجه ـ منظور ما خصوصاً مطالعاتی است که توسط هولمبرگ (هاروا)[1] دربارهٔ شمنیسم آلتایی انجام شده است ـ کتاب‌شناسی عظیم شمنی نسبت به تفسیر این پدیدهٔ فوق‌العاده پیچیده در چهارچوب تاریخ ادیان بی‌توجهی کرده است. ما در اینجا، به نوبهٔ خود، در مقام مورخ ادیان تلاش نموده‌ایم تا به شمنیسم نزدیک شده، آن را شناخته و معرفی نماییم. ما قصد نداریم مطالعات قابل تحسینی را که از

---

1. Holmberg (Harva)

نقطه نظر روان‌شناسی، جامعه‌شناسی یا قوم‌شناسی[1] صورت گرفته است کوچک بشماریم؛ ما آنها را در فهم ابعاد مختلف شمنیسم ضروری می‌دانیم امّا معتقدیم که امکان رویکرد دیگری وجود دارد ـ رویکردی که در صفحات بعد تلاش نموده‌ایم آن را تحقق بخشیم.

مؤلفی که در مقام روان‌شناس به شمنیسم نزدیک می‌شود، در درجهٔ اول آن را نشانه‌ای از بحران روحی یا حتی انحطاط و پسرفت روحی تلقی خواهد نمود؛ او مسلماً آن را با برخی الگوهای رفتار نابهنجار روحی مقایسه می‌کند یا آن را از جمله بیماری‌های روحی هیستری یا صرع گونه طبقه‌بندی می‌کند.

ما توضیح خواهیم داد که چرا شباهت شمنیسم را با هر نوع بیماری روحی غیر قابل قبول تلقی می‌کنیم.[2] امّا یک نکته باقی می‌ماند (و آن نکتهٔ مهمی است)، که روان‌شناس همواره حق دارد به آن توجه نماید: رسالت شمنی، شبیه هر رسالت دینی دیگر، با بحران، با اختلال موقتی در تعادل روحی شمن آتی آشکار می‌شود. تمامی بررسی‌ها و تحلیل‌هایی که در این خصوص صورت گرفته‌اند فوق‌العاده ارزنده هستند. می‌شود گفت که در واقع آنها، بازتاب‌هایی را در درون روح از آنچه ما «دیالکتیک تجلیات مقدس» نامیده‌ایم ـ جدایی اساسی بین مقدس[3] و نامقدس[4] و شکافی که از عالم حاصل می‌شود ـ به ما نشان می‌دهند. باید بگوییم سخن بالا به اهمیت فوق‌العاده‌ای اشاره دارد که ما برای این نوع مطالعات در روان‌شناسی دینی قائل هستیم.

جامعه‌شناس، به سهم خویش، به نقش اجتماعی شمن، کاهن، و جادوگر علاقه‌مند است. او وجهه و اعتبار ناشی از قدرت‌های جادویی، نقش آن در ساختار جامعه، روابط بین رهبران دینی و سیاسی، و مانند آن را بررسی

---

1. ethnology

۲. نگاه کنید به ص۶۸ به بعد.

3. sacred

4. profane

خواهد کرد. تحلیل و بررسی جامعه‌شناختی اساطیر مربوط به شمن نخستین[1] اشارات روشنگرانه‌ای را دربارهٔ جایگاه استثنایی نخستین شمن‌ها را در برخی جوامع باستانی آشکار می‌سازد. جامعه‌شناسی شمنیسم باید نوشته شود، و آن از جمله مهم‌ترین فصل‌ها در جامعه‌شناسی عمومی دین خواهد بود. مورخ ادیان باید همهٔ این مطالعات و نتایج آنها را در نظر گیرد. علاوه بر شرایط رواشناختی که توسط روان‌شناس توضیح داده می‌شود، شرایط اجتماعی، در وسیع‌ترین معنای کلمه، عنصر انسانی و عینیت تاریخی را در اسناد و مدارکی که او به سراغ آنها می‌رود تقویت می‌کند.

این عینیت بواسطهٔ مطالعات و بررسی‌های قوم‌شناس مشخص‌تر خواهد شد. این وظیفهٔ تک‌نگاری‌های قوم‌شناختی خواهد بود که شمن را در محیط فرهنگی‌اش قرار دهد. مثلاً، اگر کسی کارهای بزرگ او را بدون هیچ شناختی دربارهٔ زندگی و سنن چوکچی‌ها مطالعه کند، خطر بدفهمی شخصیت واقعی شمن چوکچی[2] وجود دارد. همچنین این بر عهدهٔ قوم‌شناس[3] خواهد بود تا مطالعات جامعی را دربارهٔ لباس و طبل شمن انجام دهد، جلسات احضار ارواح را توصیف نماید، متون و ترانه‌ها را ثبت و ضبط کند، و مانند آن. با به اثبات رساندن «تاریخ» یک یا چند عنصر تشکیل‌دهندهٔ شمنیسم (مثلاً، طبل یا مصرف مواد مخدّر در طی جلسات احضار ارواح)، قوم‌شناس ـ که وقتی شرایط اقتضاء می‌کند، متخصص ادیان تطبیقی و مورخ به او ملحق می‌شوند ـ در نشان دادن اشاعهٔ بن‌مایه‌ای خاص در زمان و مکان موفق خواهد شد؛ او، تا آنجا که مقدور است، مرکز گسترش آن، مراحل و گاه‌شماری اشاعهٔ آن را مشخص می‌سازد. در یک کلام، قوم‌شناس نیز «مورخ» می‌شود، خواه او شیوهٔ گرابنر ـ اشمیت ـ کوپرز[4] را دربارهٔ دوره‌های فرهنگی بپذیرد یا نپذیرد. در هر

---

1. First shaman
2. Chukchee shaman
3. ethnologist
4. Graebner-Schmidt-Koppers

صورت، علاوه بر ادبیات قوم‌شناختی ستودنی صرفاً توصیفی، اکنون آثار فراوانی راجع به قوم‌شناسی تاریخی[1] در دسترس قرار دارند: در «انبوه تیره و تار» غالب یافته‌ها و اطلاعات فرهنگی که ریشه در اقوام به اصطلاح «غیر تاریخی» دارند، اکنون ما برخی خطوط کلی نفوذ و تأثیر را هویدا می‌بینیم؛ ما با بازشناختن «تاریخ» آغاز می‌کنیم که ما در آن تنها عادت داشتیم «انسان‌های طبیعی»، «جوامع ابتدایی» یا «اقوام وحشی» را بیابیم.

در اینجا لازم نیست به خدمات عظیمی که قوم‌شناسی تاریخی تا این زمان برای تاریخ ادیان انجام داده است بپردازیم. امّا بر این باور نیستیم که قوم‌شناسی تاریخی می‌تواند جای تاریخ ادیان را بگیرد. وظیفهٔ تاریخ ادیان تکمیل نتایج حاصل از قوم‌شناسی، روان‌شناسی، و جامعه‌شناسی است. با وجود این با انجام این کار، تاریخ ادیان از روش تحقیق خود یا نقطه نظری که خصوصاً آن را تعریف کرده و مشخص می‌سازد، صرف‌نظر نمی‌کند. مثلاً، قوم‌شناسی فرهنگی[2] ممکن است ارتباط شمنیسم با برخی دوره‌های فرهنگی، یا اشاعهٔ یک یا چند مجموعهٔ شمنی را اثبات کرده باشد؛ ولی هدف آن آشکار ساختن معنای عمیق‌تر همهٔ این پدیده‌های دینی، شرح نمادپردازی آنها، و قرار دادن آنها در تاریخ عمومی ادیان نیست. با در نظر گرفتن تمام جوانب، این بر عهدهٔ مورخ ادیان است تا همهٔ این بررسی‌ها را دربارهٔ ابعاد خاص شمنیسم ترکیب کند و دیدگاهی جامع را ارائه نماید که هم ریخت‌شناسی[3] و هم تاریخ این پدیدهٔ پیچیدهٔ دینی خواهد بود.

امّا باید در خصوص اهمیتی که در این نوع تحقیق و بررسی به «تاریخ» داده می‌شود، به نوعی آگاهی و شناخت دست یابیم. همانطور که ما بارها در جاهای دیگر گفته‌ایم، و همانگونه که فرصت خواهیم یافت تا به طور کامل‌تر

---

1. historical ethnology
2. cultural ethnology
3. morphology

در کتابی مکمل (در دست تهیه) به نام انگاره‌ها در دین تطبیقی[1] اشاره نماییم، گرچه شرایط تاریخی در پدیده‌ای دینی، فوق‌العاده مهم‌اند (زیرا هر یافتهٔ انسانی با در نظر گرفتن تمام جوانب، یافته‌ای تاریخی است)، ولی آنها به طور کامل حق مطلب را به جا نمی‌آورند. ما در اینجا تنها یک نمونه را خواهیم آورد. شمن آلتایی به طور آیینی از درخت غانی که در آن تعدادی پله کنده شده است بالا می‌رود؛ غان نماد درخت عالم،[2] و پله‌ها نماد آسمان‌های متعددی هستند که شمن از طریق آنها باید در سفر خلسه آمیزش به بالاترین آسمان راه یابد؛ و بسیار محتمل است که چهارچوب کلی کیهان‌شناختی[3] مورد اشاره در این آیین منشأ شرقی داشته باشد. باورهای دینی خاورمیانهٔ باستان به عمق سرزمین‌های آسیای مرکزی و شمالی نفوذ یافتند و به طور قابل ملاحظه‌ای به دادن ویژگی کنونی‌شان به شمنیسم آسیای مرکزی و سیبری کمک کردند. این نمونه‌ای عالی است از آنچه تاریخ می‌تواند دربارهٔ اشاعهٔ ایدئولوژی‌ها و فنون دینی به ما یاد دهد. امّا، همانطور که ما در صفحات پیشین دیدیم، تاریخ پدیده‌ای دینی نمی‌تواند همهٔ آن‌چه را که این پدیده، به صرف واقعیت تجلی‌اش، می‌کوشد به ما نشان دهد، آشکار سازد. هیچ‌چیز این تصور را توجیه نمی‌کند که تأثیرات ناشی از کیهان‌شناسی[4] و دین شرقی، ایدئولوژی و آیین صعود به آسمان مردم آلتایی را پدید آوردند؛ ایدئولوژی‌ها و آیین‌های مشابهی در سرتاسر جهان و در مناطقی که در آنها تأثیرات باستانی شرق (ایدئولوژی‌ها و آیین‌ها) از پیش منتفی شناخته می‌شوند پدیدار می‌گردند. به احتمال بیشتر، باورهای شرقی صرفاً دستورالعمل‌های آیینی و مفاهیم کیهان‌شناختی صعود آسمانی را تغییر دادند؛ به نظر می‌رسد صعود آسمانی پدیده‌ای ابتدایی باشد؛ پدیدهٔ اخیر به انسان به

---

1. Patterns in Comparative Religion.
2. World Tree
3. cosmological
4. cosmology

معنای دقیق کلمه، و نه به انسان به عنوان موجودی تاریخی، تعلق دارد: شاهد آن، خواب‌ها، توهمات، و تصاویر مربوط به صعود آسمانی است که، جدا از هرگونه «شرایط» تاریخی و غیر از آن، در هر جای دنیا یافت می‌شوند. همهٔ این خواب‌ها، اسطوره‌ها، و دلتنگی‌ها و حسرت‌ها نسبت به بن‌مایهٔ اصلی صعود یا پرواز نمی‌تواند با تبیینی روان‌شناختی پاسخ داده شود؛ در این خصوص همواره هسته‌ای مرکزی وجود دارد که تبیین آن نامقدور می‌ماند، و این عنصر غیر قابل تعریف، و تحویل‌ناپذیر شاید جایگاه واقعی انسان را در عالم آشکار می‌سازد، جایگاهی که ما هرگز از تکرار آن خسته نمی‌شویم، صرفاً «تاریخی» نیست.

از اینرو مورخ ادیان، در حالیکه واقعیات تاریخی ـ دینی را در نظر می‌گیرد، نهایت تلاشش را انجام می‌دهد تا اسناد و مدارکش را در چشم‌اندازی تاریخی تنظیم نماید ـ تنها چشم‌اندازی که عینیت آنها را تضمین می‌کند. امّا او نباید فراموش کند که، وقتی همهٔ این چیزها را انجام داد، پدیده‌هایی که او با آنها سر و کار دارد شرایط حدّ مرزی انسان را آشکار می‌سازند، و این شرایط باید شناخته و قابل فهم شوند. این کارِ کشف معنای درونی و عمیق پدیده‌های دینی به حق بر عهدهٔ مورخ ادیان است. مسلماً روان‌شناس، جامعه‌شناس، قوم‌شناس، و حتی فیلسوف یا الهی‌دان تفسیر و نظر خود را، هر یک بر طبق نقطه نظر و چشم‌اندازی که به درستی خاص آنها است، مطرح می‌کنند. امّا این مورخ ادیان است که در خصوص پدیده‌ای دینی به عنوان یک **پدیدهٔ دینی** ـ و نه به عنوان پدیده‌ای روان‌شناختی، اجتماعی، قومی، فلسفی، یا حتی الهیاتی ـ بیشترین تعداد اظهار نظرات ارزشمند و معتبر را مطرح خواهد نمود. مورخ ادیان همچنین در این نکتهٔ خاص از پدیده‌شناس[1] متمایز می‌گردد. زیرا پدیده‌شناس، در اصل، هر نوع کار تطبیقی

---

1. phenomenologist

را رد می‌کند؛ او، در مواجهه با یک یا چند پدیدهٔ دینی خود را به «نزدیک شدن» به آن و دریافت معنایش محدود می‌سازد. حال آن که مورخ ادیان به فهم یک پدیده نائل نمی‌شود تا اینکه او آن را با هزاران پدیدهٔ مشابه یا غیر مشابه مقایسه نماید، و تا وقتی که او آن را در میان آنها قرار داده باشد؛ و این هزاران پدیده نه تنها به لحاظ زمانی بلکه به لحاظ مکانی نیز از هم متمایزند. زیرا به دلیل مشابه، مورخ ادیان صرفاً خود را به نوع‌شناسی[1] یا ریخت‌شناسی یافته‌های دینی محدود و مقید نمی‌سازد؛ او می‌داند که «تاریخ» کنه معنا و محتوای پدیده‌ای دینی را آشکار نمی‌سازد، امّا او فراموش هم نمی‌کند که این همواره در تاریخ است ـ در وسیع‌ترین معنای کلمه ـ که یافته‌ای دینی همهٔ ابعاد و جنبه‌هایش را توسعه و بسط می‌دهد و تمام معانی‌اش را آشکار می‌سازد. به عبارت دیگر، مورخ ادیان از همهٔ نمودها و نشانه‌های تاریخی پدیده‌ای دینی استفاده می‌کند تا دریابد چنین پدیده‌ای چه چیزی «برای گفتن دارد»؛ از یک‌سو او به رویدادهای به لحاظ تاریخی واقعی وفادار می‌ماند، امّا از سوی دیگر، او تلاش می‌کند تا هر مضمون فراتاریخی یافتهٔ دینی را که از طریق تاریخ آشکار می‌شود کشف کند.

در اینجا ضروری نیست ما به بررسی این چند ملاحظهٔ روش‌شناختی بپردازیم؛ برای پرداختن به آنها به قدر کفایت به مجالی بیشتر از این مقدمهٔ کوتاه نیاز خواهد بود. به هر حال به ما اجازه دهید بگوییم که واژهٔ «تاریخ» گاهی باعث اشتباه و خلط می‌شود، زیرا آن می‌تواند به طور یکسان به تاریخ‌نگاری[2] (کار نوشتن تاریخ چیزی) و صرفاً «آنچه» در عالم «رخ داده است» معنا شود. این معنای دوم کلمه خود شامل چندین معنای خاص می‌شود: تاریخ در معنای آنچه در برخی مرزهای مکانی یا زمانی اتفاق افتاده است (تاریخ قومی خاص، یا دوره‌ای خاص) یعنی، تاریخ نوعی پیوستگی یا

---

1. typology
2. historiography

یک ساختار؛ امّا همچنین، تاریخ به معنای کلی آن، شامل مفاهیم و تعابیری همچون «وجود تاریخی انسان»، «موقعیت تاریخی»، «لحظهٔ تاریخی»، یا حتی در استفادهٔ فیلسوف اگزیستانسیالیست از این کلمه نیز هست: انسان «در موقعیت»، یعنی در تاریخ است.

تاریخ ادیان همواره ضرورتاً **تاریخ‌نگاری** ادیان نیست. زیرا در نوشتن تاریخ یک یا چند دین یا نوشتن دربارهٔ یک پدیدهٔ دینی مفروض (قربانی در میان سامی‌ها، اسطورهٔ هراکلس،[1] و مانند آن)، ما همواره قادر نیستیم هر چیزی را که در چشم‌انداز زمانی «اتفاق افتاده است»، نشان دهیم؛ البته، ما می‌توانیم چنین کاری را انجام دهیم، به شرط اینکه اسناد و مدارک اجازه این کار را بدهند؛ امّا ما مجبور نیستیم به خاطر این ادعا که ما تاریخ ادیان را می‌نویسیم به **تاریخ‌نگاری** عمل نماییم. چند ظرفیتی بودن اصطلاح «تاریخ» آن را برای دانشمندان آسان ساخته است تا در اینجا منظور همدیگر را درست نفهمند؛ در واقع، این معنای فلسفی و عمومی «تاریخ» است که برای دانش خاص ما مناسب است. یعنی برای عمل بر اساس این دانش باید واقعیات دینی را بر طبق سطح خاص نمودشان مطالعه کنیم. این سطح خاص نمود همواره **تاریخی**، عینی، وجودی[2] است، ولو اینکه حقایق دینی آشکار شده همواره به طور کامل قابل تقلیل به تاریخ نیستند. بر طبق ابتدایی‌ترین تجلیات مقدس،[3] مثلاً، تجلی مقدس در یک سنگ یا درخت ـ تا پیچیده‌ترین آنها («شهود» «صورت الهی» جدید توسط پیامبر یا بنیانگذار یک دین)، هر چیزی به لحاظ تاریخی به طور عینی آشکار می‌شود و هر چیزی به نوعی با تاریخ مشروط می‌شود. ولی در معمولی‌ترین تجلی مقدس یک «آغاز جدید جاودانی»، بازگشتنی ابدی به لحظه‌ای بی‌زمان، تمایل به الغای تاریخ، نابودی

---

1. Herakles
2. existential
3. hierophanies

گذشته، آفرینش دوبارهٔ عالم وجود دارد. همهٔ اینها در واقعیات دینی «نشان داده می‌شود»؛ این ساختهٔ مورخ ادیان نیست. به وضوح، مورخی که تمایل دارد تنها یک مورخ باشد حق دارد به معانی خاص و فراتاریخی واقعیتی دینی اعتنایی نکند؛ قوم‌شناس، جامعه‌شناس، روان‌شناس نیز ممکن است همین کار را انجام دهند. مورخ ادیان نمی‌تواند آنها را نادیده انگارد. او با تعداد قابل ملاحظه‌ای از تجلیات مقدس آشنایی دارد، و تجربه به او آموخته است که به درستی معنای دینی هر واقعیتی را کشف کند. و با بازگشت به خود نکته‌ای که بحث خود را از آنجا آغاز کردیم، این کتاب کاملاً شایستهٔ آن است که مطالعه و بررسی در تاریخ ادیان نامیده شود ولو آنکه سیر زمانی تاریخ‌نگاری را دنبال نمی‌کند.

از اینرو، این چشم‌انداز ترتیب زمانی، هر چند برای برخی مورخین جالب و بااهمیت است، به هیچ‌وجه واجد آن اهمیتی نیست که عموماً به آن نسبت داده می‌شود. زیرا، همانطور که ما در انگاره‌ها در دین تطبیقی تلاش نموده‌ایم نشان دهیم، خود دیالکتیک مقدس رو به آن سو دارد تا برای مدت نامعلومی رشته‌ای از کهن‌الگوها را تکرار نماید، به طوری که تجلی مقدسی که در «لحظهٔ تاریخی» معینی واقعیت یافته به لحاظ ساختاری هم‌ارز با یک تجلی مقدس در یک هزار سال پیش‌تر یا بعدتر است. با وجود این، این گرایش در بخشی از روند تجلی مقدس برای تکرار همین مقدس‌سازی تناقض‌گونهٔ واقعیت تا بی‌نهایت، آن چیزی است که ما را قادر می‌سازد تا از پدیده‌ای دینی چیزی بفهمیم و «تاریخ» آن را بنویسیم. به عبارت دیگر، دقیقاً به خاطر آنکه تجلیات مقدس خود را تکرار می‌کنند، ما واقعیت‌های دینی را باز می‌شناسیم و در فهم آنها موفق می‌شویم. امّا تجلیات مقدس این ویژگی را دارند که می‌کوشند مقدس را در کلیتش آشکار سازند، ولو اینکه انسان‌ها در آگاهی‌شان نسبت به ذات مقدس که «خود را نشان می‌دهد» تنها به یک جنبه یا بخشی کوچک از آن توجه می‌کنند. در ابتدایی‌ترین تجلی مقدس **هر چیزی**

آشکار است. تجلی مقدس در یک سنگ یا درخت به همان اندازهٔ تجلی‌اش در یک «خدا» اسرارآمیز و اصیل است. روند مقدس‌سازی واقعیت هم اینگونه است؛ اشکال و صورت‌هایی که این روند در آگاهی دینی انسان به خود می‌گیرد متفاوت است.

این با مفهوم چشم‌انداز تاریخی دین بی‌رابطه نیست. گرچه **تاریخی** از دین وجود دارد، این شبیه هر نوع دیگری از تاریخ، تغییرناپذیر نیست. آگاهی دینی توحیدی ضرورتاً گسترهٔ وجودی‌اش در همه جا توحیدی نیست به دلیل اینکه آن بخشی از «تاریخ» توحیدگرایانه[1] را تشکیل می‌دهد، و همانطور که می‌دانیم، نمی‌توان در آن تاریخ پس از شناخت توحیدگرایی[2] و عمل به آن به چندخدایی[3] یا بی‌دینی و الحاد[4] بازگشت. برعکس، انسان می‌تواند کاملاً چندگانه‌پرست یا تسلیم آیین‌ها و اعمال دینی توتم‌پرستی باشد در حالیکه در همان حال تصور می‌کند و معتقد است که شخصی توحیدگرا است. دیالکتیک مقدس هر نوع برگشت‌پذیری را امکان‌پذیر می‌سازد؛ هیچ «شکلی (آیینی)» معاف از انحطاط و تجزیه نیست؛ هیچ «تاریخی» نهایی نیست. یک جامعه نه تنها می‌تواند ـ آگاهانه یا ناآگاهانه ـ به بسیاری از آیین‌ها عمل نماید، بلکه یک فرد خاص می‌تواند مجموعهٔ متنوع بیشماری از تجربه‌های دینی را، از «عالی‌ترین» آنها تا عقب‌افتاده‌ترین و منحرف‌ترین آنها را داشته باشد. این نکته متساویاً بر طبق نقطه نظر مخالف آن نیز صادق است؛ هر لحظهٔ فرهنگی می‌تواند کامل‌ترین انکشاف مقدس را مهیا نماید که شرایط و موقعیت انسان آمادهٔ پذیرفتن آن است. علیرغم تفاوت‌های گستردهٔ تاریخی که در میان است، تجربه‌های پیامبران توحیدی می‌تواند در «عقب‌افتاده»ترین قبایل ابتدایی تکرار شوند؛ تنها شرط لازم،

---

1. monotheistic
2. monotheism
3. polytheism
4. paganism

«واقعیت‌بخشی» تجلی مقدس خدایی آسمانی است، خدایی که تقریباً در سرتاسر جهان به آن گواهی داده می‌شود ولو اینکه ممکن است او در مناسک رایج دین وجود نداشته باشد. هیچ شکل دینی، هرچند تضعیف شده و از اعتبار افتاده، از پدید آوردن عرفانی کاملاً ناب و منسجم ناتوان نیست. اگر استثنائات این نوع به اندازهٔ کافی فراوان نیستند تا ناظران را تحت تأثیر قرار دهند، این به خاطر دیالکتیک مقدس نیست بلکه نتیجهٔ رفتار انسان در برابر آن دیالکتیک است. و مطالعه و بررسی رفتار انسان از حوزهٔ مورخ ادیان بیرون است: این به جامعه‌شناس، روان‌شناس، اخلاق‌شناس و فیلسوف مربوط می‌شود. در نقش ما به عنوان مورخ ادیان، این برای ما کافی است که ملاحظه نماییم دیالکتیک مقدس تغییر خود انگیختهٔ هر وضعیت و موقعیت دینی را امکان‌پذیر می‌سازد. خود واقعیت این بازگشت‌پذیری دارای اهمیت است، زیرا آن در هیچ جای دیگر یافت نخواهد شد. به این دلیل است که ما مایلیم از برخی نتایجی که قوم‌شناسی تاریخی ـ فرهنگی به آن دست یافته است بی‌تأثیر بمانیم. البته، انواع مختلف تمدن، به طور طبیعی و اساساً با برخی اشکال دینی مرتبطند؛ امّا این به آن معنا نیست که خودانگیختگی، و با در نظر گرفتن تمام جوانب، غیر تاریخی بودن زندگی دینی را در برنمی‌گیرد. زیرا هر تاریخی تا حدی تنزل مقدس، یعنی نوعی محدود شدن و تقلیل مقدس است. امّا مقدس از متجلی ساختن خود باز نمی‌ایستد، و آن با هر تجلی[1] تازه‌ای، کشش آغازین و اولیه‌اش را برای اینکه خودش را به طور کامل آشکار نماید از سر می‌گیرد. البته، درست است که تجلیات جدید بیشمار مقدس در آگاهی دینی یک یا چند جامعه، تجلیات بیشمار ذات مقدس را تکرار می‌کند که آن جوامع در طی دورهٔ گذشتهٔ خود، و «تاریخشان» می‌شناختند. امّا این نیز درست است که این تاریخ، خودانگیختگی تجلیات

---

1. manifestation

مقدس را به طور کامل متوقف نمی‌سازد؛ در هر لحظه انکشاف کامل‌تر مقدس امکان‌پذیر باقی می‌ماند.

این امر اتفاق می‌افتد ـ و این ما را به بحث تاریخ‌گذاری‌مان در تاریخ ادیان باز می‌گرداند ـ که برگشت‌پذیری موقعیت‌های دینی حتی در مورد تجربه‌های عرفانی جوامع باستانی بارزتر است. همانطور که ما به کرات نشان خواهیم داد، تجربه‌های عرفانی منسجم علی‌الخصوص در هر مرحله‌ای از تمدن و شرایط دینی امکان‌پذیر هستند. همین‌قدر کافی است که بگوییم برای برخی آگاهی‌های دینی در حال بحران، همواره امکان جهشی تاریخی وجود دارد که آنها را قادر می‌سازد به موقعیت‌های روحانی غیر قابل دسترسی به گونه‌ای دیگر نایل شوند. مسلماً، «تاریخ» ـ سنت دینی قبیلهٔ مورد بحث ـ سرانجام، برای تابع قرار دادن تجربه‌های خلسه‌آمیز برخی اشخاص مفتخر، به رسوم و سنن خود مداخله می‌کند. امّا این نیز درست است که این تجربه‌ها اغلب همان وضوح و اصالت تجربه‌های عرفانی بزرگ شرق و غرب را دارند.

اکنون، شمنیسم دقیقاً یکی از فنون کهن خلسه[1] ـ و همزمان عرفان، جادوگری، و «دین» در جامع‌ترین معنای کلمه ـ است. ما تلاش نموده‌ایم آن را در ابعاد تاریخی و فرهنگی مختلفش نشان دهیم، و ما حتی سعی کرده‌ایم تاریخ مختصری از توسعه و گسترش شمنیسم را در آسیای مرکزی و شمالی ترسیم نماییم. امّا آنچه ما آن را دارای اهمیت بیشتری می‌دانیم معرفی خود پدیدهٔ شمنی، تحلیل و بررسی ایدئولوژی آن، مورد بحث قرار دادن فنون آن، نمادپردازی آن و اساطیر آن است. به اعتقاد ما چنین مطالعه‌ای می‌تواند نه تنها برای متخصص بلکه برای انسانی فرهیخته نیز جالب و دارای اهمیت باشد، و اساساً مخاطب این کتاب همین انسان فرهیخته است. مثلاً، واقعیاتی که ما در

---

1. the archaic techniques of ecstasy

خصوص اشاعهٔ طبل آسیای مرکزی در مناطق قطب شمال بدست داده‌ایم، در حالیکه برای گروهی از متخصصین از اهمیت بالایی برخوردار است، احتمالاً مورد توجه و علاقه اکثر خوانندگان نخواهد بود. امّا شرایط ـ یا حداقل آنطور که ما امیدواریم ـ وقتی که موضوع ورود به عالم ذهنی بسیار وسیع و متنوعی مانند موضوع شمنیسم به طور کلی و فنون خلسه‌ای که آن اشاره می‌کند مطرح می‌شود، به یکباره تغییر می‌کند. در این صورت ما با کل عالمی روحانی سروکار داریم که گرچه متفاوت از عالم خود ماست، ولی به همان اندازه سازوار و جذاب است. ما با جسارت بر این باوریم که شناخت آن برای هر انسان‌گرای واقعی ضروری است؛ زیرا از زمانی که انسان‌گرایی، دیگر با سنت معنوی غرب یکی شناخته نمی‌شود، اگرچه میراث آن بوده است، مدتی سپری شده است.

اگر به این شیوه موضوع درک شود، این کتاب احتمالاً نمی‌تواند هر یک از ابعادی را که در چندین فصل به آن می‌پردازد به تمامی روشن سازد. ما بررسی و مطالعهٔ کامل شمنیسم را مدّ نظر قرار نداده‌ایم؛ ما فاقد منابع هستیم و درصدد چنین کاری نیستیم. این همواره در مقام متخصصین دین تطبیقی و مورخ ادیان است که ما به موضوع پرداخته‌ایم؛ با اذعان به این مطلب که، ما پیشاپیش به خاطر کمبودها و نقایص اجتناب‌ناپذیر این کتاب که با در نظر گرفتن تمام جوانب، تلاش برای تألیف و تلفیق را نشان می‌دهد، به تقصیر خود معترفیم. ما نه آلتایی‌شناس هستیم نه آمریکاشناس، نه اقیانوسیه‌شناس، و محتمل است که تعدادی از بررسی‌های تخصصی از نظر ما پنهان مانده باشد.

با این حال، ما بر این باور نیستیم که تصویر جامعی که در اینجا ترسیم شده است در چهارچوب‌های کلی‌اش می‌باید تغییر می‌یافت: بسیاری از مطالعات صرفاً، با اختلافات اندکی، گزارش‌های نخستین سیاحان را تکرار

می‌کنند. کتابنامه پوپوف،[1] که در سال ۱۹۲۳ منتشر شد و منحصراً به شمنیسم سیبری محدود می‌شود، ۶۵۰ اثر از قوم‌شناسان روسی را فهرست می‌کند. کتاب‌شناسی‌های شمنیسم آمریکای شمالی و شمنیسم اندونزی نیز به طور مشابه گسترده و عظیم هستند. و ما هر چیزی را نمی‌توانیم بخوانیم. و تکرار می‌کنیم: ما در نظر نداریم تا جای قوم‌شناس، آلتایی‌شناس، یا آمریکاشناس را بگیریم. هر چند که، در هر جای کتاب پانوشت‌هایی را بدست داده‌ایم، که به آثار مهمی اشاره دارند که خواننده می‌تواند برای اطلاعات تکمیلی به آنها رجوع نماید. طبیعتاً، ما می‌توانستیم از اسناد و مدارک بیشتری استفاده کنیم، امّا برای این کار باید کتابی در چندین جلد می‌نوشتیم. ما ارزش و اهمیت چنین کاری را به درستی درک نکردیم؛ هدف ما یک رشته تک‌نگاری‌ها در خصوص شمنیسم‌های مختلف نیست، بلکه هدف ما ارائه یک بررسی کلی است که مخاطب آن خوانندگان غیرمتخصص‌اند. از اینرو، تعدادی از موضوعاتی که ما صرفاً به آنها اشاره نموده‌ایم با جزئیات بیشتری در آثار دیگری بررسی خواهد شد *(Death and Initiation, Mythologies of Death, etc.)*.

ما قادر نبودیم این کتاب را بدون کمک و حمایتی که، در طی این پنج سال کار، از طرف ژنرال اِن. رادسکو،[2] نخست‌وزیر اسبق رومانی، از مرکز ملی تحقیقات علمی (پاریس)؛ از وایکینگ فوند[3] (نیویورک)؛ و از بنیاد بولینگن[4] (نیویورک)، دریافت نمودیم، به پایان رسانیم. ما در اینجا عمیق‌ترین سپاس‌هایمان را به همهٔ آنها تقدیم می‌کنیم. ما به خود اجازه داده‌ایم تا این کتاب را، به عنوان ناچیزترین گواه قدردانی به خاطر حمایتی که آنها هرگز از زمان ورودمان به فرانسه با گشاده‌دستی از ما دریغ نورزیده‌اند، به اساتید و همکاران فرانسوی‌مان اهدا نماییم.

---

1. Popov
2. N. Radesco
3. Viking Fund
4. Bollingen Foundation

ما سابقاً تا حدی نتایج تحقیقات و بررسی‌هایمان را در برخی مقالات، "Le Problème du chamanisme", "*Revue de l'historie des religions*, CXXXI (1946), 5-52; "shamanism", in *Forgotten Religions*, edited by Vergilius Ferm (New York, 1949), pp.299-308; and "Einführende Betrachtungen über den Schamanismus", *Paideuma*, V (1951), pp.88-97.

و در سخنرانی‌هایی که ما افتخار داشتیم در دانشگاه رُم و در انستیتوی ایتالیایی مطالعات خاور دور[1] به دعوت پروفسور ار. پتازونی[2] و جی. توچی،[3] در مارس سال ۱۹۵۰ ایراد کنیم عرضه داشته‌ایم.

میرچا الیاده

پاریس، مارس ۱۹۴۶، مارسه ۱۹۵۱

1. Istituto Italiano per il Medio ed Estremo oriente
2. R. Pettazzoni
3. G. Tucci

پی‌نوشت (۱۹۶۲)

ترجمه‌های این اثر به ایتالیایی، آلمانی، و اسپانیایی در سال ۱۹۵۳، ۱۹۵۷، و ۱۹۶۰ منتشر شدند، و هر بار ما از هر فرصت برای تصحیحات و اصلاحات تکمیلی در این کتاب استفاده می‌کردیم که با همهٔ کمبودهایش اولین کتابی بود که به صورت کامل به شمنیسم می‌پرداخت. امّا در آماده ساختن کتاب برای ویرایش کنونی به زبان انگلیسی بود که ما به طور کلی در اثر اصلی تصحیحاتی انجام داده و مطالب زیادی را افزوده‌ایم. مطالعات فراوانی دربارهٔ شمنیسم‌های مختلف در طی ده سال گذشته انتشار یافته‌اند. ما تلاش نموده‌ایم از این بررسی‌ها در کتابمان استفاده کنیم، یا حداقل آنها را در پانوشت‌ها ذکر نماییم. گرچه ما تقریباً مشخصات دویست کتاب جدید (یعنی، کتاب‌هایی که از سال ۱۹۴۸ انتشار یافته‌اند) را آورده‌ایم، ولی مدعی آن نیستیم که این کتاب‌شناسی اخیر کامل‌ترین کتاب‌شناسی دربارهٔ شمنیسم است. امّا، همانطور که پیش از این گفتیم، این کتاب اثری از مورخ ادیان است که در مقام متخصص دین‌شناسی تطبیقی به موضوع می‌پردازد؛ این نمی‌تواند جای تک‌نگاشت‌های متخصصینی را بگیرد که به ابعاد مختلف خاص شمنیسم اختصاص دارند. ترجمهٔ انگلیسی حاضر را می‌توان ویرایش و چاپ دوم دانست، که شکل تصحیح‌شده و شرح و بسط یافته کتابی است که در سال ۱۹۵۱ تحت عنوان *Le Chamanisme et les techniques*

archaïques de l'extase منتشر شد. همچنین مقایسه کنید با مقالهٔ ما با عنوان، "Recent Works on Shamanism: A Review Article", *History of Religions*, I (summer, 1961), 152-86.

یکبار دیگر ما مایلیم از بنیاد بولینگن قدردانی کنیم؛ کمکی که این مؤسسه به ما نمود ما را قادر ساخته است تا مطالعهٔ خود را دربارهٔ شمنیسم مدت‌ها بعد از انتشار چاپ فرانسوی ادامه دهیم.

دین جرالد بروئر از دانشکدهٔ الهیات متحد دانشگاه شیکاگو، با معاف نمودن ما از تدریس در طی دورهٔ سه ماهه در سال ۱۹۵۸ و ۱۹۵۹، این را برای ما امکان‌پذیر ساخت تا خود را وقف آماده‌سازی چاپ حاضر نماییم. ما قدردانی عمیق خود را به او تقدیم می‌کنیم.

در آخر، ما خوشحالیم از این فرصت برای بیان قدردانی بسیار از مترجم و دوست وفادارمان، ویلارد ر. تراسک،[1] استفاده کنیم که، یکبار دیگر، عالی‌ترین مهارت‌های خود را وقف ارائهٔ برگردانی مناسب از کتاب ما نمود. همچنین باید قدردانی ویژهٔ خود را از خانم سونیاولوکووا[2] و ویلیام مک‌گوییر[3] به خاطر کمکشان در تصحیح دست‌نوشتهٔ این کتاب و اِی. اس. بی. گلوور[4] به خاطر آماده‌سازی نمایه، تقدیم نمایم.

میرچاالیاده
دانشگاه شیکاگو
ژوئن ۱۹۶۲

---

1. Willard R. Trask
2. Miss Sonia Volochova
3. William McGuire
4. A. S. B. Glover

یادداشتی دربارهٔ رسم‌الخط

آوانویسی اسم‌ها و اصطلاحات روسی و نام‌ها و واژگانی که از حرف‌نویسی‌های روسی، از زبان‌های قبایل مختلف سیبری گرفته و اقتباس شده‌اند، در کل از آن شیوهٔ حرف‌نویسی پیروی می‌کند که توسط کمیتهٔ مشترک مطالعات اسلاوی[1] که شورای انجمن‌های علمی آمریکا[2] و شورای تحقیق علوم اجتماعی[3] آن را برای این منظور تعیین کرده‌اند پذیرفته شده است. این شیوه برای نام‌های واقعی قبایل سیبری یا برای اسامی شخصی که املاءهای تثبیت شده دارند: مثلاً، Shirokogoroff, Sandschejew، به‌کار نمی‌رود.

املاء نام‌های قبایل، از جمله نام‌های قبایل سیبری، املائی را دنبال می‌کند که در کتاب جورج پیتر مرداک،[4] *Outline of World Cultures* (Human Relations Area Files Press, New Haven, 1958) تثبیت شده است.

در خصوص نام‌ها و واژگان حرف‌نویسی‌شده از زبان‌های شرقی و غیر اروپایی دیگر، تا جای ممکن، به استثناء نقل‌قول‌ها، از کاربردهای رایج تخصصی انگلیسی و آمریکایی پیروی می‌شود.

---

1. Joint Committee on Slavic Studies
2. American Council of Learned Societies
3. Social Science Research Council
4. George Peter Murdock

در مواقع ضروری، املاءهای مختلف اشکال نام‌های مؤلفان و حرف‌نویسی‌های متفاوت واژگان خارجی در پرانتز آورده شده‌اند: مثلاً، Waldemar G.Bogoras (V. G. Bogoras); *tabjan* (tabyan).

ارجاعات کامل دربارهٔ آثار مذکور در پانوشت‌ها، در فهرست آثار مذکور (کتابنامه) آورده می‌شوند.

فصل اول

ملاحظات کلی. روش‌های عضوگیری. شمنیسم و رسالت اسرارآمیز

رویکردها

از آغاز قرن بیستم، قوم‌شناسان از واژه‌های «شمن»،[1] «حکیم ساحر»،[2] «ساحر»[3] و «جادوگر»[4] به جای یکدیگر برای نام‌گذاری افراد خاصی که دارای نیروهای جادویی ـ مذهبی هستند و در همهٔ جوامع «ابتدایی» یافت می‌شوند، استفاده نموده‌اند. توسعاً، همین اصطلاحات در مطالعهٔ تاریخ مذهبی اقوام و ملل «متمدن» به کار رفته است، مثلاً بحث‌هایی درباره شمنیسم[5] هندی، ایرانی، آلمانی، چینی و حتی بابلی با توجه به عناصر «ابتدایی» آنها که در ادیان و مذاهب مشابه تأیید می‌شوند، مطرح بوده است. به دلایل بسیار، این خلط و آشفتگی تنها می‌تواند مانع از هرگونه درک یا شناخت درست پدیدهٔ شمنی شود. اگر واژهٔ «شمن» به معنی هر جادوگر، ساحر، حکیم ساحر یا اهل خلسه‌ای که در سراسر تاریخ مذاهب و قوم‌شناسی دینی[6] یافت می‌شوند به کار رود، ما به مفهومی هم بسیار پیچیده و هم بسیار مبهم می‌رسیم؛ از این گذشته به نظر می‌رسد که این کاربرد به هیچ

---

1. shaman
2. medicine man
3. sorcerer
4. magician
5. shamanism
6. religious ethnology

هدفی کمک نمی‌کند، چراکه ما پیش از این اصطلاحات «جادوگر» یا «ساحر» را برای بیان مفاهیم متفاوت و مبهمی چون «جادوگری ابتدایی» یا «عرفان ابتدایی» در دسترس داریم.

ما محدود کردن کاربرد واژه‌های «شمن» و «شمنیسم» را دقیقاً به منظور اجتناب از برداشت‌های غلط، و افکندن پرتویی روشن‌تر بر تاریخ «جادوگری» و «سحر» مفید می‌دانیم. زیرا، به طور قطع، شمن، جادوگر و حکیم ساحر نیز هست. اعتقاد بر اینست که او مانند همهٔ پزشکان قادر به درمان است، و مانند همهٔ جادوگران قادر است معجزاتی از نوع معجزات مرتاضان، خواه بدوی یا مدرن انجام دهد. امّا علاوه بر این اوهادی روح به دنیای مردگان[1] است و ممکن است کاهن، عارف و شاعر نیز باشد. در انبوه مبهم و «نظم‌گریز» حیات دینی جوامع باستانی، در کل، شمنیسم ـ در معنای دقیق و صریح آن ـ تا این زمان ساختار خاص خود را نشان می‌دهد و به «تاریخی» اشاره می‌کند که دلایل زیادی برای ایضاح آن وجود دارد.

شمنیسم به معنای دقیق آن عمدتاً پدیده‌ای دینی مربوط به سیبری و آسیای مرکزی است. این واژه از طریق زبان روسی و از ریشهٔ شمن[2] تونگوزی[3] به ما رسیده است. در دیگر زبان‌های آسیای مرکزی و شمالی واژگان مشابه و همانندی وجود دارد: در زبان مردم یاکوت[4] **اجونا**[5] **(اویونا)**،[6] در زبان مغولی، **بوگا**،[7] **بگا**[8] **(بوگه**،[9] **بو**[10]**)**، و **اوداگان**[11] (نیز مقایسه کنید با **اودایان**[12]

---

1. psychopomp
2. šaman
3. Tungus، قبایلی که در سرزمین وسیعی واقع در شرق سیبری ساکنند (م).
4. Yakut، ساکنان منطقه‌ای در شرق سیبری، که زبانشان ترکی است (م).
5. ojuna
6. oyuna
7. bügä
8. bögä
9. buge
10. bü
11. udagan
12. udayan

بوریات[۱]ها، اودُیان[۲] یاکوت‌ها که به معنای «شمنْ زن»[۳] است)، در زبان ترک ـ تاتار کام[۴] (آلتایی[۵] کام، قام، [۶]کامی[۷] مغولی و...). برای توضیح این واژهٔ تونگوزی، با استناد به واژهٔ شامانا[۸] در زبان پالی تحقیقاتی صورت گرفته است و ما به این ریشه‌شناسی احتمالی (که بخشی از مسألهٔ مهم تأثیرات هند بر ادیان سیبری است) در فصل آخر همین کتاب، باز خواهیم گشت.[۹] در سرتاسر قلمرو وسیعی شامل آسیای مرکزی و شمالی، زندگی جادویی ـ مذهبی جامعه بر روی شمن متمرکز است. البته، این امر بدان معنی نیست که او تنها فرد اداره کنندهٔ امور دینی است و نیز به این معنی نیست که فعالیت دینی به طور کامل در تصاحب اوست. در بسیاری قبایل، کاهنی که مسئول اجرای مراسم قربانی است در کنار شمن وجود دارد، گذشته از این واقعیت که هر سرپرست خانواده‌ای، مسئول آیین‌های مذهبی خانواده نیز هست. با این وجود، شمن، شخصیت پرنفوذ باقی می‌ماند، چراکه در سراسر این منطقه‌ای که تجربهٔ خلسه‌آمیز تجربهٔ دینی تمام عیار به حساب می‌آید، شمن و تنها او، استاد بزرگ خلسه است.[۱۰] نخستین تعریف از این پدیدهٔ پیچیده و شاید کم‌خطرترین تعریف اینست: شمنیسم مساوی است با فن خلسه.[۱۱]

شواهد مربوط به شمنیسم به معنای واقعی آن، توسط اولین مسافران در کشورهای مختلف آسیای مرکزی و شمالی بر اساس اسناد و مدارک گردآوری و توصیف گردیده است. بعدها پدیده‌های جادویی ـ مذهبی

---

۱. Buryat یا Buriat، مغول‌های شرق سیبری (م).

2. udoyan

3. shamaness

4. Kam

5. gam

۶. Altaic، مردم ساکن در آسیای مرکزی (م).

7. kami

8. samaṇa

۹. ص۷۱۷ به بعد.

10. ecstasy

11. technique of ecstasy

مشابهی در آمریکای شمالی، اندونزی، اقیانوسیه و سایر نقاط مورد مطالعه قرار گرفتند. و همانطور که به زودی خواهیم دید، این پدیده‌های اخیر کاملاً شمنی هستند و به دلایل متعدد می‌توان آنها را در کنار شمنیسم سیبری مورد بررسی قرار داد. با این وجود در آغاز باید به یک نکته اشاره نمود: وجود مجموعه‌ای از پدیده‌های شمنی در یک منطقه یا مناطق مختلف ضرورتاً به این معنا نیست که زندگی جادویی ـ دینی مردم سایر مناطق، حول محور شمنیسم شکل می‌گیرد. امکان وقوع چنین پدیده‌هایی در مناطق دیگر وجود دارد (مثلاً در نقاط خاصی از اندونزی)، امّا بسیار نادر و استثنائی است. معمولاً شمنیسم با دیگر اشکال جادوگری و دین همزیستی دارد.

در اینجاست که همهٔ مزیت به‌کارگیری اصطلاح «شمنیسم» را در معنای دقیق و مناسبش می‌بینیم. زیرا، اگر ما مشکل تمایز گذاشتن میان شمن و دیگر جادوگران و حکیم ساحران جوامع ابتدایی را به خود بدهیم، شناسایی مجموعهٔ پدیده‌های شمنی در هر منطقه‌ای، بلافاصله، معنا و مفهوم روشنی می‌یابد. جادو و جادوگران کم و بیش در سرتاسر جهان یافت می‌شوند، در حالیکه شمنیسم ویژگی جادویی خاصی را به نمایش می‌گذارد، از جمله «احاطه بر آتش»، «پرواز جادویی» و از این قبیل که ما بعداً در مورد آن به طور مفصل سخن خواهیم گفت. با توجه به این واقعیت، اگرچه شمن، علاوه بر توانایی‌های دیگر، جادوگر است امّا هر جادوگری به معنی دقیق کلمه نمی‌تواند شمن نامیده شود. همین تمایز را باید با توجه به شفابخشی شمنی قائل شویم؛ هر حکیم ساحری شفادهنده است، امّا شمن از روشی استفاده می‌کند که فقط و فقط متعلق به خود اوست. و امّا راجع به فنون خلسهٔ شمنی باید بگوییم که این فنون همهٔ انواع تجربه‌های خلسه را که در تاریخ ادیان و قوم‌شناسی دینی نمونه‌های فراوانی از آن ارائه شده است در برنمی‌گیرند. از اینرو هر شخصی را که دارای تجربهٔ خلسه است نمی‌توان شمن دانست؛

شمن در خلسه‌ای تخصص دارد که باور بر اینست در طی آن روح او بدنش را ترک نموده و به آسمان صعود می‌کند یا به قعر جهان زیرین[۱] پایین می‌رود.

همچنین تمایزی مشابه برای تعریف رابطهٔ شمن با «ارواح»[۲] ضروری است. در سراسر دنیای قدیم و عصر جدید افرادی را می‌یابیم که ادعا می‌کنند با «ارواح» ارتباط دارند، خواه توسط ارواح «تسخیر شده باشند»، خواه ارواح تحت کنترل آنها باشند. چندین کتاب برای مطالعهٔ کافی همهٔ مسائلی که در ارتباط با صرف تصور «ارواح» و ارتباطات احتمالی آنها با انسان‌ها مطرح می‌شود، لازم خواهد بود؛ زیرا «روح»، روح شخص مرده، «روح طبیعت»،[۳] روح حیوانی اسطوره‌ای و مانند آن نیز می‌تواند باشد. امّا مطالعهٔ شمنیسم نیاز به این ندارد که به بررسی همهٔ این موارد بپردازیم، بلکه تنها لازم است به توضیح ارتباط شمن با ارواح یاریگرش بپردازیم. مثلاً، این ارتباط به سهولت در آنجا که شمن از شخص «تسخیر شده» تفاوت دارد، قابل مشاهده است؛ شمن «ارواح» خود را کنترل می‌کند، به این معنی که او به عنوان یک انسان قادر است با مرده، «شیاطین» و «ارواح طبیعت» ارتباط برقرار کند، بی‌آنکه از این رهگذر آلت دست آنها شود. مسلماً گاهی شمن‌هایی یافت می‌شوند که به «تسخیر» ارواح درآمده‌اند، امّا این موارد استثناء هستند که توجیه خاصی برای آنها وجود دارد.

موارد فوق‌الذکر برخی یافته‌های اولیه هستند که تا این زمان حاکی از روندی است که به منظور دستیابی به شناخت و آگاهی کافی از شمنیسم آن را دنبال می‌کنیم. با در نظر گرفتن این واقعیت که نمود و ظهور کامل پدیدهٔ جادویی ـ دینی شمنیسم در آسیای شمالی و مرکزی است، ما شمن این مناطق را به عنوان نمونهٔ بارز خود مورد مطالعه قرار می‌دهیم. ما به شمنیسم آسیای

---

۱. underworld، جهان زیرین (جهان ارواح یا مردگان) (م).

2. spirits

3. nature spirit

مرکزی و شمالی آگاهی داریم و سعی خواهیم نمود تا نشان دهیم که شمنیسم آسیای مرکزی و شمالی، حداقل در همان شکل کنونی‌اش پدیده‌ای ابتدایی و عاری از هر نفوذ و تأثیر خارجی نیست؛ برعکس شمنیسم آسیای مرکزی و شمالی پدیده‌ای است که «تاریخ» آن قدمت زیادی دارد. امّا این شمنیسم آسیای مرکزی و سیبری مزیت ارائهٔ ساختاری را دارد که در آن عناصری که در مناطق دیگر جهان مستقلاً وجود دارند ـ یعنی ارتباطات مخصوص با «ارواح»، پرواز جادویی بواسطهٔ توانایی‌های خلسه، صعود به آسمان و نزول به جهان زیرین، احاطه بر آتش و غیر آن ـ در اینجا با نوعی ایدئولوژی خاص و فنون ویژه‌ای که به آن اعتبار می‌بخشند، آمیخته شده‌اند.

شمنیسم به این معنای دقیق منحصر به آسیای مرکزی و شمالی نیست، و ما بعداً تلاش خواهیم نمود تا برخی از مهم‌ترین شباهت‌های احتمالی را نشان دهیم. از سوی دیگر، برخی عناصر شمنی، به تنهایی در صورت‌های گوناگون جادوگری و دین ابتدایی دیده می‌شود. و این عناصر از اهمیت قابل توجهی برخوردارند، چراکه آنها نشانگر این هستند که شمنیسم در معنای دقیق آن تا چه اندازه بنیاد و شالودهٔ اعتقادات و فنون «ابتدایی» را حفظ نموده و تا چه حدّ تغییر و تحول داشته است. در حالیکه همواره سعی خواهیم نمود تا جایگاه شمنیسم را در ادیان ابتدایی مشخص نماییم (همهٔ آن چیزهایی که ادیان ابتدایی به طور ضمنی به آن اشاره دارند مانند: جادوگری، اعتقاد به خدایان و ارواح، مفاهیم اسطوره‌ای، فنون خلسه و غیر آنها)، ما دائماً ناچار خواهیم بود تا به پدیده‌های کم و بیش مشابه اشاره کنیم، بدون اینکه بگوییم این پدیده‌ها شمنی هستند. امّا همواره مقایسه و نشان دادن این موضوع که یک عنصر جادویی ـ مذهبی مشابه با یک عنصر شمنی مشخص در مناطق دیگر در مجموعه یاگروه فرهنگی متفاوت و با جهت‌گیری روحانی متفاوت چه نتایجی را پدید آورده است، مفید می‌باشد.[1]

---

۱. به این معنا و صرفاً به این معنا، ما شناسایی عناصر شمنی در یک دین یا عرفان بسیار تکامل‌یافته

با وجود اینکه شمنیسم بر زندگی دینی آسیای مرکزی و شمالی غالب است، با این حال دینِ آن قلمرو وسیع نیست. صرفاً ساده‌انگاری یا سردرگمی این احتمال را برای برخی از محقّقان به وجود آورده است که دین اقوام ترک تاتار و قطب شمال[1] را شمنیسم بدانند. ادیان و مذاهب آسیای مرکزی و شمالی فراتر از شمنیسم در همهٔ جهات گسترش می‌یابد، همچنانکه هر دینی فراتر از تجربهٔ عرفانی مریدان برجسته‌اش بسط و گسترش می‌یابد. شمن‌ها از «برگزیدگان» هستند و به این معنا آنان به قلمرو مقدسی که برای دیگر اعضای جامعه دست‌نیافتنی است، دسترسی دارند. تجربه‌های خلسه‌آمیزشان بر قشربندی ایدئولوژی دینی، اساطیر و شعائر[2] تأثیر چشمگیری به‌جاگذاشته و هنوز هم اثرگذار است. امّا ایدئولوژی، اساطیر و شعائر اقوام قطب شمال، سیبری و آسیا مخلوق شمن‌های آنها نیستند. همهٔ این عناصر کهن‌تر از شمنیسم و یا حداقل همزمان با آن هستند، به این معنا که این عناصر محصول تجربهٔ دینی عمومی هستند و نه تجربهٔ یک طبقهٔ خاص از انسان‌های ممتاز و برجسته یعنی اهل خلسه. برعکس، همانطور که خواهیم دید، ما اغلب تجربهٔ شمنی (یعنی خلسه‌ای) را می‌یابیم که در تلاش است تا خود را از طریق نوعی ایدئولوژی که همواره مطلوب و مناسب آن نیست، ابراز کند.

برای اینکه به موضوع فصل‌های بعدی دست‌اندازی نکرده باشیم، در

را بااهمیت و مفید می‌دانیم. کشف یک نماد یا مراسم شمنی در هند یا ایران باستان تنها به میزانی معنا می‌یابد که موجب شود ما شمنیسم را به عنوان یک پدیدهٔ دینی کاملاً تعریف‌شده ببینیم؛ در غیر این صورت، می‌توان همیشه از «عناصر ابتدایی»‌ای صحبت نمود که در هر دینی، قطع نظر از اینکه تا چه حد «توسعه یافته» است، می‌تواند وجود داشته باشد. زیرا ادیان هندی و ایرانی، مانند همهٔ ادیان جدید یا شرق باستان، تعدادی از «عناصر ابتدایی» را که ضرورتاً شمنی نیستند به نمایش می‌گذارند. ما حتی نمی‌توانیم هر فن خلسه را که در شرق وجود دارد «شمنی» قلمداد نماییم، هر چقدر هم که «ابتدایی» باشد.

1. The Arctic
2. ritualism

اینجا تنها خاطرنشان می‌کنیم که شمن‌ها اشخاصی هستند که در جوامع خاص خودشان به خاطر ویژگی‌هایی که در جوامع مدرن اروپایی حاکی از نشانه‌های نوعی رسالت و یا حداقل بحران دینی است، مشهور می‌شوند. شمن‌ها بواسطهٔ عمق و شدت تجربهٔ دینی خودشان، از سایر افراد جامعه مجزا و متمایز می‌شوند. به عبارت دیگر، صحیح‌تر آن است که شمنیسم را در میان نظام‌های عرفانی طبقه‌بندی کنیم تا با آنچه معمولاً دین نامیده می‌شود. ما شمنیسم را در میان تعداد قابل ملاحظه‌ای از ادیان خواهیم یافت، زیرا شمنیسم همواره نوعی فن خلسه در اختیار شماری از برگزیدگان خاص باقی می‌ماند؛ و به عبارتی معرف عرفان دین خاصی است. بی‌درنگ شبیه بودن شمن‌ها با راهبان، عرفا و قدیسان کلیساهای مسیحی به ذهن خطور می‌کند، امّا نباید بیش از حد در این شباهت غلو نمود. در مقایسه با شرایط موجود در مسیحیت (حداقل در طی تاریخ متأخرش)، اقوامی که ادعا می‌کنند شمنیست هستند اهمیت زیادی برای تجربه‌های خلسهٔ شمن‌هایشان قائلند؛ این تجربه‌ها به طور خاص و مستقیم به آنها مربوط می‌شود، زیرا این شمن‌ها هستند که با خلسه‌های خود آنها را درمان می‌کنند، اموات آنها را به «قلمرو ارواح» همراهی می‌کنند و بین آنها و خدایانشان، چه الهی و چه اهریمنی، چه بزرگ‌تر و چه کوچک‌تر، به عنوان میانجی عمل می‌کنند. این اندک برگزیدگان شهودی نه تنها زندگی دینی جامعه را هدایت می‌کنند بلکه به عبارتی محافظ «روح» افراد آن جامعه نیز می‌باشند. شمن متخصص بزرگ روح و روان انسان است. تنها او روح را «می‌بیند» چراکه او «صورت» روح و تقدیر آن را می‌شناسد.

و هر جا سرنوشت مستقیم روح موضوع مهمی نیست، هر جاکه مسأله بیماری (فقدان روح) یا مرگ، یا مصیبت یا مراسم قربانی بزرگ که مستلزم نوعی تجربهٔ خلسه‌آمیز (سفر عرفانی به آسمان یا جهان زیرین) است، در

میان نیست، وجود شمن در آنجا ضروری نیست. بخش اعظم زندگی دینی بدون شمن روی می‌دهد.

مردم قطب شمال، سیبری و آسیای مرکزی عمدتاً متشکل از شکارچیان ـ ماهیگیران یا چوپانان ـ پرورش‌دهندگان حیوانات هستند. به میزانی کوچ‌نشینی ویژگی بارز همهٔ آنهاست. وعلیرغم تفاوت‌های زبانی وقومی، در کل، دینشان یکی است. چوکچی[۱]ها، تونگوزها، ساموید[۲]ها، یا ترک تاتارها، تنها از مهم‌ترین گروه‌ها نام می‌برم، یک خدای بزرگ آسمانی را می‌شناسند و ستایشش می‌کنند، خالق قادری که به مرور زمان به **خدایی غیر مؤثر (بیکاره)**[۳] تبدیل می‌شود.[۴] گاهی نام خدای بزرگ حتی به معنی «آسمان» یا «ملکوت» است، مثلاً نام این خدا در میان سامویدها «نوم»،[۵] در میان تونگوزها «بوگا» و در میان مغول‌ها «تنگری»[۶] است (با تنگری[۷] بوریات‌ها، تانگرهٔ[۸] تاتارهای ولگا، تینگیر[۹] بلتیر[۱۰]ها، تانگارای[۱۱] یاکوت‌ها و... مقایسه کنید). حتی زمانی که نام عینی «آسمان» وجود نداشت ما برخی از شاخص‌ترین صفات آن ـ «بلندمرتبه»، «متعالی»، «درخشنده» و مانند آن ـ را می‌یابیم. به همین نحو در

---

۱. Chukchee، قبایل ساکن در شمال شرقی سیبری (م).

۲. Samoyed یا Nenets، قبایلی که در اروپای شمال شرقی و شمال غربی سیبری ساکنند (م).

3. deus otiosus

۴. این پدیده که علی‌الخصوص برای تاریخ ادیان بااهمیت است به هیچ‌وجه منحصر به آسیای مرکزی و شمالی نیست. این پدیده در سرتاسر جهان یافت می‌شود و تاکنون هنوز به طور کامل شرح و توضیح داده نشده است، مقایسه کنید با *Eliade, Patterns in Comparative Religion*, pp.46ff. امید است که اثر حاضر، هرچند به طور جنبی، اندکی این موضوع را روشن کند.

5. Num

6. Tengre

7. Tengeri

8. Tängere

9. Tingir

۱۰. Beltir، سامویدهای ترک‌شده استان ینی سئیک سیبری (م).

11. Tangara

میان اوستیاک[1]های ناحیهٔ ایرتیش،[2] نام خدای آسمانی از **سانکه**[3] گرفته شده است، که معنای اولیهٔ آن «درخشنده، درخشان و روشن» است. یاکوت‌ها او را «پدر اعظم ارباب جهان»، تاتارهای آلتایی «نور سفید» (آک آیاس)،[4] کوریاک[5]ها «خدای بلندمرتبه»، «خدای متعالی» و مانند آن می‌نامند. ترک‌های تاتار، که در میان آنها خدای بزرگ آسمانی رواج دینی خود را نسبت به همسایگان آنها در شمال و شمال شرقی بیشتر حفظ کرده است، همچنین او را «بزرگ»، «خداوند»، «ارباب» و اغلب «پدر» می‌نامند.[6]

این خدای آسمانی که در رفیع‌ترین آسمان اقامت دارد چندین «پسر»، یا «پیام‌آور» دارد که مادون او هستند و در آسمان‌های پایین‌تر زندگی می‌کنند. نام و تعداد آنها از قبیله‌ای به قبیله‌ای دیگر متفاوت است؛ معمولاً نام هفت یا نُه «پسر» یا «دختر» ذکر شده است و شمن ارتباطات خاصی با برخی از آنها دارد. این پسران، پیام‌آوران یا خدمتگزاران خدای آسمانی، وظیفهٔ مراقبت از انسان‌ها و یاری رساندن به آنها را بر عهده دارند. گاهی تعداد خدایان، به عنوان مثال، در میان بوریات‌ها، یاکوت‌ها و مغول‌ها بسیار بیشتر است. بوریات‌ها پنجاه و پنج خدای «نیک» و چهل و چهار خدای «شرّ» را ذکر می‌کنند که همواره در ستیز پایان‌ناپذیر رودرروی هم قرار دارند. امّا، همانطوری که بعداً نشان خواهیم داد،[7] دلایل موجهی وجود دارد مبنی بر اینکه این ازدیاد خدایان و خصومت متقابل آنها با هم ممکن است از ابداعات نسبتاً متأخر باشد.

---

۱. Ostyak، قبایل ساکن در غرب سیبری (م).

۲. Irtysh، رودی در شمال غربی چین، غرب قزاقستان (م).

3. Sänke

4. Ak Ayas

۵. Koryak، مردم شبه آمریکایی در شمال شرقی سیبری (م).

6. See Eliade, *Patterns*, pp.60ff.; J. P. Roux, "Tängri. Essai sur le cieldieu despeuples altäiques".

۷. نگاه کنید به، ص ۲۹۳ به بعد.

در میان ترک‌های تاتار، الهه گان، نقش نسبتاً کم‌اهمیت‌تری را ایفا می‌کنند.[۱] خدای زمین به هیچ‌وجه دارای نقش مهم و برجسته‌ای نیست. برای مثال، یاکوت‌ها هیچ تندیسی از الههٔ زمین ندارند و هیچگونه قربانی به او تقدیم نمی‌کنند.[۲] ترک‌های تاتار و مردم سیبری چندین خدای مؤنث را می‌شناسند، امّا این خدایان به زنان اختصاص دارند و قلمرو فعالیت آنان زایمان و شفای بیماری بچه‌ها است.[۳] نقش اسطوره‌ای زن نیز آشکارا اندک است، گرچه بقایای آن در برخی سنن شمنی باقی مانده است. تنها خدای بزرگ پس از خدای آسمان یا فضا،[۴] در میان آلتایی‌ها خدای جهان زیرین یعنی اِرلیک (=آرلیک)خان[۵] می‌باشد که برای شمن نیز شناخته شده است. آیین‌های بسیار مهم پرستش آتش، مراسم شکار و تصور مرگ ـ که دوباره به آن باز خواهیم گشت ـ این طرح مختصر و کوتاه از زندگی دینی آسیای مرکزی و شمالی را کامل می‌کند. در مجموع از لحاظ ریخت‌شناسی، این دین به دین هندو اروپاییان نزدیک است. اهمیت یکسان خدای بزرگ آسمان یا فضا، فقدان همانند الهه گان (که ویژگی بارز سرزمین هندو مدیترانه است)، نسبت دادن خویش کاری یکسان به «پسران» یا «پیام‌آوران» (اشوین‌ها،[۶] دیوسکوری[۷] و غیر آنها) و ستایش یکسان آتش در هر دو دین

---

1. Cf. Eveline Lot-Falck, "A propos d, Ätügän".

2. Uno Harva (formerly Holmberg), *Die religiösen Vorstellungen der altaischenVölker*, P.247.

3. Cf. Gustav Ränk, "Lapp Female Deities of The Madder-Akka Group", especially pp.48ff.

۴. ما در آسیای مرکزی نیز تغییر شناخته‌شدهٔ یک خدای آسمانی به خدای جوّ یا توفان را می‌یابیم، مقایسه کنید با الیاده، *Patterns*, pp.91ff.

5. Erlik (Ärlik) khan

6. Ašvins

۷. Dioscuri، اسطوره یونانی، کاستور و پولوکس دوقلوی لدا و برادران هلن و کلوتمنسترا، که توسط زئوس به شکل صورت فلکی جوزا یا دو پیکر (سومین صورت منطقه البروج) تبدیل شدند. ضبط این نام در زبان یونانی Dioskouroi است (م).

وجود دارد. در سطوح اجتماعی و اقتصادی شباهت‌ها بین هندو اروپاییان نخستین و ترک‌های تاتار باستان، حتی به طور چشمگیرتری نمایان است: هر دو جامعه به لحاظ ساختار پدرسالار بودند، و سرپرست خانواده از اعتبار زیادی برخوردار بود و در کل اقتصاد آنها اقتصاد شکارچیان و چوپانان ـ پرورش‌دهندگان حیوانات بود. اهمیت دینی اسب در میان ترک ـ تاتارها و هندو اروپائیان بسیار برجسته بوده است و کهن‌ترین قربانی‌های یونان، در کوه المپ نشان می‌دهد که این قربانی‌ها از همان ویژگی‌های قربانی برخوردارند که توسط ترک تاتارها، اوگری‌ها[1] و مردم قطب شمال انجام می‌شد ـ که دقیقاً مانند قربانی مخصوص شکارچیان اولیه و چوپانان ـ پروش‌دهندگان حیوانات بود. این حقایق با مسأله‌ای که مد نظر ماست، رابطه دارد. با توجه به شباهت‌های اقتصادی، اجتماعی و دینی بین هندو اروپائیان نخستین و ترک‌های تاتار باستان (یا بهتر بگوییم ترکان اولیه)،[2] لازم است روشن نماییم که تا چه اندازه اقوام تاریخی گوناگون هند و اروپایی هنوز بقایای شمنی را در قیاس با شمنیسم ترک تاتار حفظ نموده‌اند.

امّا هرگز نمی‌توان آنطور که باید و شاید تأکید نمود که در هیچ جای دنیا و یا تاریخ یک پدیدهٔ دینی کاملاً «ناب» و «ابتدایی» یافت نمی‌شود. شواهد دیرینه‌شناسی[3] و ماقبل تاریخ[4] که در اختیار ماست حداکثر به قبل از دورهٔ

---

۱. Ugrians، قبایلی شامل ماگیارها، وگول‌ها و اوستیاک‌ها (م).

۲. در خصوص ماقبل تاریخ و تاریخ نخستین ترک‌ها، نگاه کنید به،

Rene Grousset's admirable synthesis, *L' Empire des steppes*. Cf. also W. Koppers, "Urtürkentum und Urindogermanentum im lichte der Völkerkundlichen Universalgeschichte"; W. Barthold, *Histoire des Turcs d'Asie Centrale*; Karl Jettmar: "Zur Herkunft der türkischen Völkerschaften"; "The Altai before the Turks"; "Urgeschitchte Innerasiens", pp.153ff.

3. paleocthnological

4. prehistoric

دیرینه سنگی[1] باز نمی‌گردد، و هیچ‌چیز این فرض را توجیه نمی‌کند که در طی صدها هزار سال که قبل از عصر حجر نخستین قرار داشته، بشر زندگی عمیق و بسیار متنوعی را به مانند دوره‌های بعدی نداشته است. تقریباً مسلم است که حداقل بخشی از اعتقادات جادویی ـ دینی بشر قبل از عصر حجر، در مفاهیم دینی و اساطیر متأخر حفظ گردیده است. امّا به احتمال زیاد این میراث روحانی مربوط به قبل از عصر حجر نیز، به دلیل ارتباطات فرهنگی متنوع بین اقوام ماقبل تاریخ و اقوام نخستین تاریخ در معرض تغییرات پیوسته قرار داشت. بنابراین در هیچ جای تاریخ ادیان با پدیده‌های «ابتدایی» مواجه نیستیم، زیرا تاریخ در همه‌جا دستخوش تغییر و تحول، قوت یا ضعف مفاهیم دینی، ابداعات اسطوره‌ای، مناسک و فنون خلسه بوده است. بدیهی است هر دینی مدت‌ها بعد از روند تغییر درونی، در نهایت به ساختاری مستقل بسط می‌یابد و شکلی را که خاص خود آن است و به این معنا در تاریخ بعدی بشریت مورد پذیرش قرار می‌گیرد عرضه می‌نماید. امّا هیچ دینی کاملاً «جدید» نیست و هیچ پیام دینی به طور کامل گذشته را منسوخ نمی‌کند. تا حدودی در این روند شکلی تازه، نوسازی و ارزش‌گذاری جدید، و تلفیق عناصر ـ بنیادی‌ترین عناصر ـ از سنت دینی کهن وجود دارد.

در حال حاضر، اشاره به این چند نکته برای مشخص نمودن افق تاریخی شمنیسم کافی خواهد بود. برخی از عناصر شمنیسم، که ما بعداً به آنها اشاره خواهیم نمود، بی‌تردید کهن هستند امّا این امر بدان معنا نیست که این عناصر «ناب» و «ابتدایی»اند. به شکلی که ما آن را می‌یابیم، شمنیسم ترک ـ مغول نیز به طور قطع نشانگر تأثیرات شرقی است، و اگرچه اعتقادات شمنی دیگری بدون چنین تأثیرات آشکار و تازه‌ای وجود دارند، امّا آنها نیز «ابتدایی» نیستند.

---

1. paleolithic

و امّا راجع به ادیان قطب شمال، سیبری و آسیای مرکزی که در این مناطق شمنیسم به پیشرفته‌ترین درجه از تکامل خود دست یافته است باید بگوییم این ادیان از یک طرف با حضور به سختی محسوس خدایی آسمانی و از طرف دیگر با مراسم شکار و کیش پرستش نیاکان که حاکی از جهت‌گیری دینی کاملاً متفاوت است، مشخص می‌شود. همانگونه که بعداً نشان خواهیم داد، شمن کم و بیش در هر یک از این حوزه‌های دینی مستقیماً دخالت دارد. امّا اینگونه تصور می‌گردد که حضور او در یک حوزه نسبت به حوزهٔ دیگر بیشتر است. شمنیسم که از تجربهٔ خلسه‌آمیز و جادوگری تشکیل می‌یابد با موفقیت کمتر یا بیشتر خود را با ساختارهای دینی متنوع که قبل از آن وجود داشته‌اند یا معاصر با آن هستند، سازگار می‌نماید. وقتی توصیف مراسمی شمنی را در قالب کلی زندگی دینی قوم مورد بحث جایگزین می‌کنیم (به عنوان مثال، جایگزینی خدای بزرگ آسمانی و اسطوره‌های مربوط به او را در نظر می‌گیریم) گاهی مبهوت می‌شویم؛ ما تصوری از دو دنیای دینی کاملاً متفاوت داریم. امّا چنین برداشتی نادرست و خطاست؛ در ساختار عوالم دینی تفاوتی وجود ندارد، بلکه تفاوت در شدّت و عمق تجربهٔ دینی است که رفتار و عملکرد شمنی ایجاد می‌کند. شمن در جلسهٔ احضار ارواح تقریباً همیشه به خلسه متوسل می‌شود؛ و تاریخ ادیان به ما نشان می‌دهد که هیچ تجربهٔ دینی دیگری تا به این اندازه در معرض لغزش و تحریف قرار ندارد.

در اینجا به این چند ملاحظهٔ مقدماتی پایان می‌دهیم و اشاره می‌کنیم که در مطالعهٔ شمنیسم همواره باید به یاد داشته باشیم که برای شمنیسم برخی از عناصر دینی خاص و حتّی «خصوصی» اهمیت دارد و در عین حال شمنیسم به هیچ‌وجه تمام جنبه‌های زندگی دینی سایر افراد جامعه را به طور کامل توضیح نمی‌دهد. شمن زندگی جدید و حقیقی‌اش را با «انزوا» شروع می‌کند ـ یعنی، همانگونه که اکنون خواهیم دید، زندگی جدید و حقیقی شمن با بحرانی روحانی، که از شکوهی غم‌انگیز و در عین حال زیبا، بی‌بهره نیست، آغاز می‌گردد.

اعطای نیروهای شمنی

در مرکز و شمال شرق آسیا روش‌های اصلی عضویت شمن‌ها، یکی انتقال موروثی حرفهٔ شمنی و دوّم رسالت خودبه‌خودی («فراخوانی»[1] یا «انتخاب») است. همچنین مواردی وجود دارد که اشخاص داوطلبانه (مثلاً در میان اقوام آلتایی) یا با خواست و ارادهٔ عشیره‌شان (تونگوزها و قبایل دیگر) شمن می‌شوند. امّا «شمن‌های خودساخته» نسبت به آنهایی که این حرفه را به ارث می‌بردند یا کسانی که از «ندای» خدایان و ارواح اطاعت می‌کردند، قدرت کمتری دارند.[2] امّا انتخاب توسط عشیره به تجربهٔ خلسهٔ داوطلب وابسته است لیکن نه ضرورتاً، یعنی جوانی که برگزیده می‌شود تا مقام شمن مرده را تصاحب کند، مستثنی است.[3]

به هر صورت که انتخاب انجام شود شمن به معنای واقعی تأیید نمی‌شود مگر پس از آنکه او دو نوع تعلیم را دریافت کنند: ۱. خلسه (خواب‌ها، جذبه‌ها، و غیر آن) و ۲. سنت (فنون شمنی، نام‌ها و وظایف ارواح، اساطیر و تبارشناسی عشیره، زبان رمزی، و غیر آنها). این دورهٔ تعلیم دوگانه که ارواح شمن‌های کارکُشته مسئولیت آن را بر عهده دارند مساوی است با آیین تشرف.[4] گاهی اوقات تشرف همگانی است و مراسم مستقل مخصوص به خود را دارد. امّا فقدان این نوع مراسم به این معنا نیست که تشرفی هم وجود ندارد. تشرف ممکن است به طور کامل در خواب یا تجربهٔ خلسهٔ مبتدی رخ دهد. مدارک موجود راجع به خواب‌های شمنی به وضوح نشان می‌دهد که

---

1. call

2. For the Altaians, See G. N. Potanin, *Ocherki Severo-Zapadnoi Mongolii*, IV,57; V. M. Mikhailowski, "Shamanism in Siberia and European Russia", p.90.

۳. به بخش‌های بعدی نگاه کنید، ص۵۸.

4. initiation

شمن‌ها با تشرفی سروکار دارند که ساختار آن در تاریخ ادیان شناخته شده است. در هر صورت، هیچ تردیدی دربارهٔ توهمات پریشان و طرحی صرفاً شخصی و وجهه نمایشی در اینجا وجود ندارد؛ توهمات و **صحنه‌آرایی**[1] از انگاره‌هایی پیروی می‌کنند که کاملاً منسجم و یکپارچه هستند و به طور حیرت‌آوری از نوعی محتوای نظری غنی برخوردارند.

ما بر این باوریم که این حقیقت بنیان مناسب‌تری راجع به مسألهٔ اختلال روانی شمن‌ها در اختیار ما می‌گذارد و ما به زودی دربارهٔ آن صحبت خواهیم نمود. شمن‌ها را بیماران دارای اختلالات روانی بدانیم یا نه، از شمن‌های آتی انتظار می‌رود آزمایش‌های سخت معینی را پشت سر بگذارند و تعلیمی را بیاموزند که گاهی بسیار پیچیده و دشوار است. صرفاً این تشرف دو بخشی است ـ خلسه و آموزش ـ که داوطلب را از یک بیمار روان‌رنجور[2] احتمالی به شمنی تبدیل می‌کند که توسط جامعهٔ خاص خودش تأیید می‌شود. همین نظر دربارهٔ منشأ نیروهای شمنی صادق است: نقطهٔ حرکت برای کسب این نیروها (وراثت، بخشش توسط ارواح، جستجوی داوطلبانه) نیست که مهم است، بلکه روش و مبادی اصلی آن، که از طریق تشرف انتقال می‌یابد اهمیت دارد.

این اظهار نظر ظاهراً دارای اهمیت است، زیرا شماری از دانشمندان کوشیده‌اند با تکیه بر دو نکتهٔ زیر نتایج مهم و عمده‌ای را در باب ساختار و یا حتی تاریخ این پدیده دینی استنتاج کنند: یکی این واقعیت که نوع خاصی از شمنیسم موروثی است یا خودبه‌خودی، و دیگر این امر که «فراخوانی» که حرفهٔ شمن را مشخص و تعیین می‌کند به نظر می‌رسد به طبیعت روحی و روانی شمن، وابسته (یا غیروابسته) است. ما بعداً به این موضوعات روش‌شناختی باز خواهیم گشت. در حال حاضر خود را به بررسی برخی مدارک سیبری و آسیای شمالی راجع به انتخاب شمن‌ها محدود می‌کنیم،

---

1. mise en scene
2. neurotic

بی‌آنکه بکوشیم این مدارک و شواهد را تحت سرفصل‌های مشخص (انتقال موروثی، فراخوانی، انتصاب توسط عشیره، تصمیم شخصی) منظم نماییم، زیرا همانطور که در ادامه خواهیم دید اکثریت جوامعی که مورد نظر ما هستند، بیش از یک روش برای عضوگیری شمن‌هایشان دارند.[۱]

عضوگیری شمن‌ها در سیبری غربی و مرکزی

طبق گزارشات اِن. اِل. گونداتی[۲] در میان وگول[۳]ها شمنیسم موروثی است، و در میان زنان نیز انتقال می‌یابد. امّا شمن آتی خصائل استثنائی را در نوجوانی از خود بروز می‌دهد؛ او از همان آغاز نوجوانی عصبی می‌شود و گاهی اوقات حتی در معرض حمله صرع قرار می‌گیرد که از این حملات صرع به عنوان ملاقات‌هایی با خدایان تعبیر شده است.[۴] به عقیدهٔ اِی. اِی. دونین ـ گورکاویچ[۵] در میان اوستیاک‌های شرقی شرایط ظاهراً متفاوت است. شمنیسم در آنجا اکتسابی نیست، بلکه موهبتی آسمانی است که در هنگام تولد دریافت می‌شود. در ناحیهٔ ایرتیش شمنیسم موهبتی از سانکه (خدای آسمان) است و از سال‌های نخستین (اوائل کودکی) خود را نشان می‌دهد.

---

۱. در خصوص اعطای قدرت‌های شمنی، نگاه کنید به،
Georg Nioradze, *Der Schamanismus bei den sibirischen Völkern*, pp.54-58; Leo Sternberg, "Divine Election in Primitive Religion", passim; Id., "*Die Auserwählung im sibirischen Schamanismus*", passim; Harva, *Die religiösen Vorstellungen*, pp.452ff.; Ake Ohlmarks, *Studien zum Problem des Schamanismus*, pp.25ff.; Ursula Knoll-Greiling. "Berufung und Berungserlebnis bei den Schamanen".

2. N. L. Gondatti

۳. Vogul، قبایلی که در ناحیه‌ای نزدیک رودخانه اُب در غرب سیبری ساکنند (م).

4. A. A. Dunin-Gorkavich

5. A. A. Dunin-Gorkavich

مردم واسیوگان[۱] معتقدند که شخص، شمن متولد می‌شود.[۲] امّا همانگونه که کارجالاینن[۳] اظهار می‌کند[۴] شمنیسم موروثی یا خودبه‌خودی، همواره موهبتی از طرف خدایان یا ارواح است؛ و از یک زاویهٔ دید شمنیسم تنها به ظاهر موروثی تلقی می‌شود.

معمولاً دو نوع کسب نیروهای شمنی با هم وجود دارد. مثلاً، در میان وتیاک[۵]ها شمنیسم موروثی است، امّا این شمنیسم موروثی به طور مستقیم از طرف خدای برین نیز بخشیده می‌شود و خود او شمن آتی را از طریق خواب‌ها و مکاشفات تعلیم می‌دهد.[۶] دقیقاً همین نکته در مورد لَپ[۷]ها نیز صادق است، که در میان آنها این موهبت در یک خانواده انتقال می‌یابد، امّا ارواح نیز آن را به کسانی که دوست دارند اعطا می‌کنند.[۸]

شمنیسم در میان سامویدهای سیبری و اوستیاک‌ها موروثی است. با مرگ شمن پسرش تندیسی چوبی از دست پدرش می‌سازد و بواسطهٔ این نماد نیروهای پدرش را به ارث می‌برد.[۹] امّا پسر شمن بودن کفایت نمی‌کند؛ و مبتدی علاوه بر این باید توسط ارواح پذیرفته و تأیید شود.[۱۰] در میان مردم

---

۱. Vasyugan، ناحیه‌ای واقع در شرق سیبری (م).

2. Ibid, pp.248-249.

3. Karjalainen

4. Ibid., pp.250f.

۵. Votyak، مردم جمهوری آدمورت در شرق سیبری (م).

6. Mikhailowski, p.153.

۷. Lapp، ساکنان منطقهٔ لاپلند، در بالای مدار قطب شمال (م).

8. Ibid., pp.147-48; T. I. Itkonen, *Heidnische Religion und Späterer Aberglaube beiden finnischen Lappen*, pp.116-117, n.1.

9. P. I. Tretyakov, *Turukhansky krai, evo priroda i zhiteli*, p.211; Mikhailowski, p.86.

10. A. M. Castren, *Nordische Reisen und Forschungen*, IV, p.191; Mikhailowski, p.142.

یوراک ـ ساموید،[1] شمن آتی از زمان تولد برگزیده می‌شود؛ نوزادان که با «پیراهنشان» (یعنی پردهٔ جنین) به دنیا می‌آیند مقدر چنین است که شمن شوند (آنهایی که همراه با پیراهنی که تنها سر را می‌پوشاند متولد می‌شوند، شمن‌های کم‌اهمیت‌تری محسوب خواهند شد). مقارن نزدیک شدن بلوغ، داوطلب رویاها و مکاشفاتی را تجربه می‌کند، در خواب آواز می‌خواند، دوست دارد در تنهایی پرسه زند و مانند آن؛ بعد از این دورهٔ کمون او به شمنی پیر ملحق می‌شود تا تحت تعلیم او قرار گیرد.[2] در میان اوستیاک‌ها گاهی خود پدر است که جانشینش را از بین پسران خویش انتخاب می‌نماید؛ بنابراین عملاً او حق نخست زادگی را مورد توجه قرار نمی‌دهد، بلکه به استعدادهای داوطلب توجه می‌کند. سپس او معرفت سرّی را به داوطلب منتقل می‌کند. شمنی که فاقد فرزند است دانش خود را به یک دوست یا مرید انتقال می‌دهد. ولی در هر صورت داوطلبانی که مقدر است به شمن مبدل شوند جوانی خود را صرف یادگیری تعالیم و فنون حرفهٔ شمنی می‌کنند.[3]

سیروزفسکی[4] می‌نویسد[5] در میان یاکوت‌ها موهبت شمنیسم موروثی نیست، با وجود این **آماگات**[6] (نشانه، روح نگهبان) پس از مرگ شمن نابود نمی‌شود و از اینرو تمایل دارد در عضوی از همان خانواده خود را تجسد بخشد. پریپوزوف[7] جزئیات ذیل را بدست می‌دهد: شخصی که برای مقام شمن درنظر گرفته شده است، با شیدایی شروع می‌کند، سپس به طور ناگهانی آگاهی خود را از دست می‌دهد، خود را از جامعه کنار کشیده، به جنگل‌ها

---

1. Yurak-Samoyed
2. T. Lehtisalo, *Entwurf einer Mythologie der Jurak-Samojeden*, p.146.
3. Belyavsky, cited by Mikhailowski, p.86.
4. W. Sieroszewski
5. "Du chamanisme d'après les croyances des Yakoutes", p.312.
6. ämägät
7. Cited by Mikhailowski, pp.85f.

می‌رود، با پوست درخت تغذیه می‌کند، خود را به آب و آتش می‌زند و با چاقو به خودش آسیب می‌رساند. آنگاه خانوادهٔ وی از شمنی پیر استدعا می‌کنند که این مرد جوان شوریده حال را بپذیرد و او اقسام گوناگون ارواح و چگونگی احضار و کنترل آنها را به این جوان شوریده‌حال تعلیم می‌دهد. این صرفاً آغاز تشرف به معنای واقعی کلمه است که بعداً شامل رشته‌ای از مراسم‌ها می‌شود، و ما به آن باز خواهیم گشت.[۱]

در میان تونگوزهای ناحیهٔ ترانس بایکال[۲] شخصی که مایل است شمن شود از ظاهر شدن روح شمن مرده در خواب بر وی خبر می‌دهد که او دستور داده تا جانشینش شود. برای اینکه این خبر پذیرفته شود و مورد تأیید قرار گیرد معمولاً باید تا حدی با اختلال مشاعر آن شخص همراه باشد.[۳] بر طبق باور تونگوزهای توروخانسک[۴] شخصی که برای شمن شدن در نظر گرفته شده، خواب‌هایی می‌بیند که در آنها روح پلیدی را که خارْجی[۵] نام دارد و در حال انجام مراسم شمنی است مشاهده می‌کند. از این طریق او اسرار مربوط به این حرفه را یاد می‌گیرد.[۶] ما به این «اسرار» باز خواهیم گشت، چراکه این اسرار جوهرهٔ تشرف شمن‌ها را تشکیل می‌دهند و ظاهراً در خواب‌ها و خلسه‌های وحشتناک رخ می‌دهند.

عضوگیری در میان تونگوزها

در میان مانچو[۷]ها و تونگوزهای منچوریا[۸] دو گروه از شمن‌های «بزرگ» ـ

---

۱. مقایسه کنید با صفحات بعدی، ص۱۹۵ و بعد از آن.

2. Transbaikal

3. Mikhailowski, p.85.

4. Turukhansk

5. Khargi

6. Tretyakov, p.211; Mikhailowski, p.85.

۷. Manchu، مردم بومی منچوریا (م).

۸. Manchuria، ناحیه‌ای در شمال شرقی چین (م).

آنهایی که وابسته به کلان و آنهایی که مستقل از کلان هستند ـ وجود دارد.[1] در مورد شمن‌های کلان انتقال موهبت‌های شمنی معمولاً از پدربزرگ به نوه رخ می‌دهد، چون پسر که درگیر تأمین احتیاجات و نیازهای ضروری پدرش است نمی‌تواند شمن شود. در میان مانچوها پسر می‌تواند جانشین پدر شود امّا اگر پدر هیچ پسری نداشته باشد، نوه این موهبت را به ارث می‌برد یعنی «ارواح» این موهبت را به اشخاصی اعطا می‌کنند که پس از مرگ شمن در قید حیاتند. مشکل وقتی است که هیچ شخصی در خانواده شمن وجود ندارد تا این مالکیت را از ارواح بستاند، در چنین حالتی فردی غریبه فرا خوانده می‌شود. راجع به شمن مستقل هیچگونه قانون یا دستوری وجود ندارد تا از آن پیروی نماید.[2] این امر بدان معنا است که او از رسالت خودش تبعیت می‌کند.

شیروکوگوروف به توصیف چندین مورد از رسالت شمنی می‌پردازد. ظاهراً در اینگونه موارد همواره بحران جنون‌آمیز یا هیستریک وجود دارد، و با یک دوره تعلیم دنبال می‌شود که در طی آن داوطلب توسط شمن رسمی و معتبر تشرف می‌یابد.[3] در اکثر این موارد بحران در مرحلهٔ بلوغ رخ می‌دهد. امّا فرد نمی‌تواند شمن شود مگر تا چندین سال بعد از اولین تجربهٔ خلسه.[4] به رسمیت شناختن شمن تنها توسط کل افراد جامعه و فقط بعد از آنکه داوطلب مشتاق، تحت آزمایش سخت آیین تشرف قرار گرفت، به او اعطا می‌شود.[5] در صورت فقدان این آزمایش سخت هیچ شمنی نمی‌تواند وظیفه‌اش را

---

1. S. M. Shirokogoroff, *Psychomental Complex of the Tungus*, p.344.
2. Ibid., p.346.
3. Ibid., pp.346ff.
4. Ibid., p.346.
5. Ibid., pp.350-51.

دربارهٔ این تشرف به ص ۱۹۱ و بعد از آن نگاه کنید.

انجام دهد. در صورتی که کلان آنها را لایق حرفه شمن‌ها نشناسد، خیلی‌ها این حرفه راکنار می‌گذارند.[۱]

تعلیم نقش مهمی را ایفا می‌کند، امّا این تعلیم تنها پس از اولین تجربهٔ خلسه آغاز می‌شود. مثلاً در میان تونگوزهای منچوریا، کودک، انتخاب شده و با هدف تبدیل شدن به شمن تربیت می‌شود، امّا اولین خلسه، سرنوشت‌ساز است یعنی اگر هیچ تجربهٔ خلسه‌ای رخ ندهد، کلان داوطلب راکنار می‌گذارد.[۲] گاهی رفتار داوطلب جوان تعیین‌کننده است و انتصاب او را به مقام شمنی سرعت می‌بخشد. بنابراین ممکن است داوطلبان به سوی کوه‌ها فرار نمایند و در آنجا هفت روز یا بیشتر بمانند، از حیواناتی که «مستقیماً با دندانهایشان به دام انداخته‌اند...» تغذیه می‌کنند[۳] و کثیف، خونین، با لباس‌های پاره شده و موهای ژولیده «همچون انسان وحشی» به دهکده باز می‌گردند.[۴] تنها در حدود ده روز بعد است که داوطلب شروع به بر زبان آوردن کلمات بی‌ربط و نامفهوم می‌کند.[۵] آنگاه یک شمن پیر با دقت از او سؤالاتی می‌کند، داوطلب (به طور دقیق‌تر بگوییم «روحی» که او را تسخیر کرده) عصبانی می‌شود و سرانجام، شمنی راکه قرار است قربانی‌هایی را به خدایان تقدیم کند و مراسم تشرف و انتصاب را آماده نماید معرفی می‌کند.[۶]

---

1. Ibid., p.350.

2. Shirokogoroff, *Psychomental Complex*, p.350.

۳. که حاکی از تبدیل شدن به حیوانی درنده، یعنی نوعی یکی شدن دوباره با نیا است.

۴. همهٔ این جزئیات با آیین تشرف مرتبطند که بعداً توضیح داده خواهد شد.

۵. در طی این دورهٔ سکوت است که تشرف توسط ارواح کامل می‌شود، و در ارتباط با آن شمن‌های تونگوز و بوریات جزئیات بسیار بااهمیتی را تدارک می‌بینند، نگاه کنید به بخش‌های بعدی، ص۱۴۲ به بعد.

6. Shirokogoroff, p.351.

دربارهٔ تداوم این مراسم به بخش‌های بعدی رجوع نمایید، ص۱۱۷ به بعد.

عضوگیری در میان بوریات‌ها و آلتایی‌ها

در میان بوریات‌های آلارسک[1] که سندشچف[2] به بررسی آن پرداخته است، شمنیسم در خاندان پدری یا مادری انتقال می‌یابد. امّا خودبه‌خودی نیز هست. در هر دو حالت حرفهٔ شمنی با خواب‌ها و تشنج‌هایی مشخص می‌گردد که هر دو را ارواح اجدادی (آتچا)[3] موجب می‌شوند. رسالت شمنی اجباری است و شخص نمی‌تواند از آن سرپیچی نماید. اگر هیچ داوطلب شایسته‌ای وجود نداشته باشد، ارواح اجدادی کودکان را اذیت می‌کنند و در نتیجه کودکان در خواب‌هایشان گریه می‌کنند، عصبی و خیالباف گردیده و در سیزده سالگی برای این حرفه برگزیده می‌شوند. دورهٔ آمادگی رشته‌ای طولانی از تجربه‌های خلسه‌آمیز است که در عین حال آیین تشرف نیز هستند؛ ارواح نیاکان در خواب‌ها ظاهر می‌شوند و گاهی داوطلب را به جهان زیرین پایین می‌برند. در این مدت جوان تحت نظر شمن‌ها و ریش‌سفیدان به آموزش خود ادامه می‌دهد. او نسب‌شناسی و سنت‌ها، اساطیر و اصطلاحات شمنی کلان را یاد می‌گیرد. مربی «شمن پدر» نامیده می‌شود. داوطلب در حین خلسه‌اش سرودهای شمنی را می‌خواند.[4] خواندن سرودهای شمنی نشان آن است که داوطلب سرانجام با جهان پس از مرگ ارتباط برقرار نموده است.

در میان بوریات‌های جنوب سیبری شمنیسم معمولاً موروثی است، امّا گاهی شخص بعد از انتخاب الهی یا یک حادثه شمن می‌شود؛ مثلاً خدایان تمایلشان را برای انتخاب شمن آتی بواسطهٔ اصابت صاعقه یا از طریق

---

1. Alarsk
2. Sandschejew
3. utcha
4. Garma Sandschejew, "Weltanschauung und Schamanismus der Alaren-Burjaten", pp.977-78.

سنگ‌های آسمانی به او نشان می‌دهند.[۱] شخصی که اتفاقاً از تاراسون[۲] که در آن چنین سنگی وجود داشت، می‌نوشد، به شمن تبدیل می‌شد. امّا شمن‌هایی نیز که توسط خدایان انتخاب می‌شوند باید توسط شمن‌های پیر[۳] تعلیم داده شوند. نقش صاعقه در تعیین و برگزیدن شمن دارای اهمیت است؛ صاعقه منشأ آسمانی نیروهای شمنی را نشان می‌دهد. این مورد منحصر به فرد نیست، بلکه در میان سویوت[۴]ها نیز شخصی که صاعقه به او برخورد می‌کند شمن می‌شود[۵] و گاهی صاعقه بر روی لباس شمن تصویر می‌شود.

در مورد شمنیسم موروثی، ارواح اجدادی شمن‌ها مرد جوانی را در خانواده انتخاب می‌کنند، او پریشان‌خاطر و خیال‌پرداز می‌شود، انزوا را دوست دارد و مکاشفات پیشگویانه دارد و گاهی حملات صرع او را بیهوش می‌کند. به اعتقاد بوریات‌ها در طی این دوره، روح توسط ارواح ربوده می‌شود. اگر تقدیر مرد جوان این باشد که شمن «سفید» شود به طرف شرق و اگر تقدیراو این باشدکه شمن «سیاه»[۶] شود به طرف غرب ربوده می‌شود. روح مبتدی پس از پذیرفته شدن در قصر خدایان، توسط شمن‌های نیاکان دربارهٔ اسرار این حرفه، انواع خدایان و نام‌های آنها، گروه‌ها و اسامی ارواح و غیر آن تعلیم می‌یابد. تنها پس از تشرف نخستین است که روح به جسم باز می‌گردد.[۷] ما خواهیم دید که روند چنین تشرفی مدت‌ها بعد از این ادامه می‌یابد.

در نزد آلتایی‌ها موهبت شمنی عموماً موروثی است. شمن آتی یاکام در همان زمانی که هنوز کودک است علائمی از مریض‌احوالی، منزوی بودن، ژرف‌اندیشی از خود نشان می‌دهد. امّا پدرش دوره‌ای از آماده‌سازی طولانی

---

۱. راجع به «رعد ـ سنگ‌هایی» که از آسمان فرو می‌افتند، نگاه کنید به کتاب الیاده، *Patterns*, pp.53ff.

2. Tarasun

3. Mikhailowski, p.86.

4. Soyot

5. Potanin, IV, 289.

۶ در خصوص تمایز بین این دو نوع شمن به بخش‌های بعدی نگاه کنید، ص۲۹۳ به بعد.

7. Mikhailowski, p.87; W. Schmidt, *Der Ursprung der Gottesidee*, X, p.395ff.

برای او در نظر می‌گیرد و آوازها و سنن قبیله را به او آموزش می‌دهد. وقتی که مردی جوان در خانواده‌ای در معرض حملات صرع قرار می‌گیرد آلتایی‌ها مطمئن می‌شوند که اجداد آن شخص شمن بوده‌اند. امّا ممکن است که این شخص به اختیار خود نیز یک کام شود، گرچه این نوع شمن نسبت به سایر شمن‌ها از مقام پایین‌تری برخوردار است.[۱]

در میان قزاق ـ قرقیز[۲]ها حرفهٔ باکا[۳] (شمن) معمولاً از پدر به پسر انتقال می‌یابد، در موارد استثنائی پدر این حرفه را به دو پسرش انتقال می‌دهد. در میان قزاق قرقیزها یادمانی از عهد باستان وجود دارد که مبتدی مستقیماً به وسیله شمن‌های پیر انتخاب می‌شد. «در روزگاران گذشته باکاها، قزاق ـ قرقیز خیلی جوان، و معمولاً یتیمان را به عضویت می‌پذیرفتند تا آنها را وارد حرفهٔ باکا کنند، گرچه برای موفقیت در این حرفه، داشتن زمینه‌ای چون اختلالات عصبی، ضروری بود. اشخاصی که تمایل داشتند در حرفهٔ باکیلیک[۴] وارد شوند، دارای این ویژگی‌ها بودند: تغییرات ناگهانی در رفتار، تغییرات ناگهانی و آنی از حالت عصبانیت به حالت طبیعی و از افسردگی به آشفتگی و سراسیمه گی».[۵]

انتقال موروثی و جستجو برای کسب نیروهای شمنی

تا اینجا دو نتیجه از بررسی یافته‌های مربوط به سیبری و آسیای مرکزی حاصل می‌شود: نخست آنکه شمنیسم موروثی در کنار شمنیسمی قرار دارد

---

1. Potanin, IV, 56-57; Mikhailowski, p.90; W. Radlov, *Aus Sibirien*, II, 16; A. V. Anokhin, *Materialy po shamanstvu altaitsev*, pp.29ff.; H. von Lankenau, "Die Shamanen und des Schamanenwesen", pp.278f.; W. Schmidt, *Der Ursprung*, IX, 245-48 (Altaic Tatars), 687-88 (Abakan Tatars).

۲. Kazak-Kirgiz، مسلمانان روستایی ساکن در قزاقستان و شمال غربی چین (م).

3. Baqqa

4. Baqqylyk

5. J. Castagné, "Magie et exorcisme chez les Kazak-Kirghizes et autres peuplesturcs orientaux", p.60.

که توسط خدایان و ارواح اعطا می‌گردد. دوم اینکه این پدیده‌های بیمارگونه اغلب هم با ظهور و بروز خودبه‌خودی و هم انتقال موروثی رسالت شمنی ملازم و همراه می‌باشند. اکنون ببینیم، وضعیت در نواحی دیگر سیبری، آسیای مرکزی و قطب شمال چگونه است.

لازم نیست که به طور مشروح به موضوع انتقال موروثی یا رسالت خودبه‌خودی جادوگر یا حکیم ساحر بپردازیم. در کل، شرایط در همه‌جا یکسان است: یعنی برای کسب نیروهای جادویی ـ مذهبی دو روش در کنار هم وجود دارد. در این ارتباط ذکر برخی از شواهد کفایت خواهد کرد.

حرفهٔ حکیم ساحر در میان مردم زولو[۱] و بچوانا،[۲] در آفریقای جنوبی،[۳] در نایما[۴] در سودان جنوبی،[۵] نگریتوها[۶] و ژاکون[۷]های شبه‌جزیرهٔ مالزی[۸] و دیگر قبایل سوماترا،[۹] دیاک‌ها[۱۰] ساحران نیوهبریدز[۱۱] و در چندین قبیلهٔ گینه و

---

۱. Zulu، مردم بانتو، جنوب غربی آفریقا (م).

۲. Bechuana یا Tswana، مردم بانتو، ساکن بوتسوانا و غرب آفریقای جنوبی (م).

3. Max Bartels, *Die Medizin der Naturvölker*, p.25.

4. Nyima

5. S. F. Nadel, "A Study of Shamanism in the Nuba Mountains", p.27.

6. Negritos 7. Jakun

8. Ivor H. N. Evans, *Studies in Religion, Folk-lore, & Custom in British North Borneo and the Malay Peninsula*, pp.159, 264.

9. E. M. Loeb, *Sumatra*, p.81 (The northern Batak), p.125 (Menangkabau), p.155 (Nias).

10. H. Ling Roth, *The Natives of Sarawak and British North* Borneo, I, p.260; also among the Ngadju Dyak, Cf. H. Schärer, *Die Gottesidee der Ngadju Dajak in Süd-Borneo*, p.58.

[دیاک‌ها مردمانی با پوست‌های برنزه هستند که در امتداد ساحل دریای بورنئو و در برخی قسمت‌های داخلی این جزیره ساکنند (م)].

11. J. L. Maddox, the Medicine Man: a Sociological Study of the *Character and Evolution of Shamanism*, p.26.

[New Hebrides، امروزه واناتو نام دارد و در جنوب اقیانوس آرام قرار دارد (م)].

آمازون (شیپی‌بو،[1] کوبنو،[2] ماکوسی[3] و غیر آنها[4]) موروثی است. «طبق باور قوم کوبنو هر شمنی به سبب حق جانشینی نسبت به کسی که این عنوان را تنها بواسطهٔ کوشش خود بدست آورده است از نیروی عالی‌تری برخوردار می‌گردد».[5] در میان قبایل کوهستان‌های راکی[6] آمریکای شمالی نیروی شمنی نیز ممکن است به ارث برده شود، امّا همواره انتقال بواسطهٔ نوعی تجربهٔ خلسه (خواب) رخ می‌دهد.[7] چنانکه ویلارد زد. پارک[8] اظهار می‌نماید،[9] وراثت به نظر می‌رسد بیشتر آمادگی و استعداد در کودک یا دیگر بستگان است که به عنوان شمن این نیرو را از منبع مشابهی دریافت می‌کنند. ماریان اسمیت می‌گوید: در میان پویالوپ[10] ها نیروی شمنی عمدتاً در خانواده باقی می‌ماند.[11] مواردی نیز دیده شده است که شمن این نیرو را در طی حیات خویش به فرزندش انتقال می‌دهد.[12] به نظر می‌رسد توارث نیروی شمنی، در میان قبایل پلاتو[13] (تامسون،[14] شاسواپ،[15] اوکاناگون[16] جنوبی،

---

1. Shipibo
2. Cobeno
3. Macusi
4. Alfred Métraux, "Le Shamanisme chez les Indiens de Amerique du Sud tropicale", pp.200f.
5. Ibid., p.201.
6. the Rocky Mountain
7. *Shamanism in Western North America*, p.22.
8. Willard Z. Park
9. Ibid., p.29.

۱۰. Puyallup، ایالتی در واشنگتون (م).

11. Cited by Marcelle Bouteiller, "Du`chamań aù `panseur de secret´", p.243.
«دختری که ما او را می‌شناسیم موهبت درمان سوختگی‌ها را از پیرزن همسایه‌اش که در حال حاضر در قید حیات نیست، بدست آورده بود، آن پیرزن اسرار و رموز درمان را به آن دختر تعلیم داد زیرا او خانواده‌ای نداشت امّا توسط یکی از نزدیکان پیرتر پذیرفته شده بود».

12. Park, p.30.

۱۳. Plateau، فلات وسیعی در آمریکای شمالی که محل سکونت سرخپوستان است (م).

14. Thompson
15. Shuswap
16. Okanagon

کلالام،[1] نزپرس،[2] کلاماس،[3] تنینو[4]) و قبایل کالیفرنیای شمالی (شاستا[5] و غیر آن) مرسوم باشد، و همچنین در میان قبایل هوپا،[6] چیماریکو،[7] وینتو[8] و مونو[9] غربی توارث شمنی دیده می‌شود.[10] انتقال نیروی شمنی از طرف «ارواح» در مقابل روش معمول‌تر در میان بیشتر قبایل آمریکای شمالی، همواره اساس این توارث شمنی است ـ در آنجا انتقال موروثی از طرف «ارواح» و از طریق تجربه‌ای خودبه‌خودی (خواب، و غیر آن) یا بواسطهٔ جستجوی اختیاری و داوطلبانه انجام می‌شود. در میان اسکیموها شمنیسم گاهی موروثی است. یک ایگلولیک[11] پس از آنکه توسط فیل دریایی زخمی می‌گردد، شمن می‌شود؛ امّا به یک معنا او توانایی مادرش را به ارث می‌برد و در نتیجهٔ وارد شدن گوی آتشین به بدنش شمن زن می‌شود.[12]

حرفهٔ حکیم ساحر در میان تعداد قابل ملاحظه‌ای از اقوام بدوی موروثی نیست و ضرورتی هم ندارد که آنها را ذکر نماییم.[13] این امر بدان معناست که در سرتاسر دنیا اعتقاد بر اینست که نیروهای جادویی ـ مذهبی یا به طور خودبه‌خودی (بیماری، خواب، شانس رویارویی با منشأ «نیرو»، و غیر آنها) یا به صورت اختیاری و آگاهانه (جستجو) بدست می‌آیند. شایان ذکر است که

---

1. Kalallam
2. Nez Perce
3. Klamath
4. Tenino
5. Shasta
6. Hupa
7. Chimariko
8. Wintu
9. Mono
10. Ibid., p.121. Cf. also Bouteiller, "Don chamanistique et adaptation à la vie chez les Indiens de l' Amerique du Nord".
11. Iglulik
12. Knud Rasmusen, *Intellectual Culture of the Iglulik Eskimos*, pp.120ff.
در میان اسکیموهای جزایر دیومِدی، گاهی شمن نیروهایش را مستقیماً به یکی از پسرانش منتقل می‌نماید، نگاه کنید به E. M. Weyer, Jr, *The Eskimos*, p.429
13. Cf. Hutton Webster, *Magic*, pp.185ff.

اکتساب غیر ارثی نیروهای جادویی ـ مذهبی تقریباً به طور فراوان و در اشکال و انواع گوناگون به نمایش درمی‌آیند و بیشتر به تاریخ عمومی ادیان ارتباط دارند تا به مطالعهٔ قاعده‌مند شمنیسم، چراکه این نوع اکتساب نیروهای شمنی نه تنها امکان کسب نیروهای جادویی ـ مذهبی را به طور خودبه‌خودی یا آگاهانه، و در نتیجه شمن شدن، حکیم ساحر شدن یا ساحر شدن را شامل می‌شود، بلکه همچنین امکان کسب چنین نیروهایی را برای ایمنی خود یا فایدهٔ شخصی چنانکه تقریباً در سرتاسر جهان بدوی و باستان وجود دارد، شامل می‌شود. روش دوم فراگیری نیروهای جادویی ـ مذهبی ضرورتاً متضمن این نیست که آن فرد از سایر افراد جامعهٔ خویش متمایز است. فردی که با کاربرد برخی فنون مقدماتی امّا سنتی توانایی جادویی ـ دینی‌اش را افزایش می‌دهد ـ تا از فراوانی نتیجهٔ محصولش اطمینان یابد و خودش را در مقابل چشم بد و مانند آن محافظت نماید ـ قصد این را ندارد تا منزلت اجتماعی ـ دینی‌اش را تغییر دهد و با تقویت توانایی‌اش در ارتباط با امور مقدس به حکیم ساحر تبدیل شود. او صرفاً تمایل دارد تا توانایی‌های حیاتی و دینی‌اش را افزایش دهد. از اینرو جستجوی اندک و محدودش برای کسب نیروهای جادویی ـ دینی، در مقولهٔ عادی‌ترین و ابتدایی‌ترین رفتار انسان در برابر امر مقدس، جای می‌گیرد. زیرا همان گونه که ما در کتاب انگاره‌ها در دین تطبیقی[1] نشان داده‌ایم، در انسان بدوی مانند همهٔ انسان‌ها، آرزوی ارتباط یافتن با امر مقدس با ترس اجبار در رها کردن شرایط عادی زندگی انسانی، و کم و بیش تبدیل شدن به آلت دست انعطاف‌پذیر و مطیع برای برخی تجلیات مقدس (خدایان، ارواح، اجداد، و غیر آنها) از بین رفته و بی‌اثر می‌شود.[2]

---

1. Patterns in Comparative Religion

۲. راجع به اهمیت این نگرش دووجهی نسبت به مقدس، نگاه کنید به *Patterns*, pp.459ff.

در صفحات بعد جستجوی آگاهانه برای نیروهای جادویی ـ دینی یا اعطای چنین نیروهایی توسط خدایان و ارواح صرفاً تا آنجا به ما ارتباط پیدا می‌کند که متضمن اکتساب عظیم نیرو از امر مقدس باشد، نیرویی که مقدر است تغییر بنیادی در عمل اجتماعی ـ دینی فرد پدید آورد، که می‌بیند به اهل فنی صاحبْ تخصص تغییر می‌یابد. حتی در چنین مواردی هم باید متوجه نوعی مقاومت در برابر «انتخاب الهی» باشیم.

شمنیسم و آسیب‌شناسی روانی[1]

اکنون اجازه دهید ارتباط علی الظاهر کشف شده بین شمنیسم قطب شمال و سیبری و اختلالات عصبی، علی الخصوص اشکال متنوع هیستری در قطب شمال را بررسی کنیم. از زمان کریوو شاپکین[2] (۱۸۶۱، ۱۸۶۵) بوگوراز[3] (۱۹۱۰)، ویتاشفسکی[4] (۱۹۱۱) و کزاپ لیکا[5] (۱۹۱۴) پدیده‌شناسی اختلالات روان‌بیمارانهٔ شمنیسم سیبری دائماً مورد تأکید بوده است.[6] کزاپ لیکا با عنایت به این مطلب شمنیسم را با هیستری قطب شمال توضیح و شرح می‌دهد، و اوهلمارکس بر طبق میزان بیماری اعصاب[7] که افراد از خود نشان می‌دهند، حتی بین شمنیسم قطب شمال و مناطق اطراف آن تمایز قائل می‌شود. به نظر او شمنیسم اوّلاً به خاطر تأثیر محیط بیکران بر تزلزل و

---

1. Psychopathology
2. Krivoshapkin
3. V. G. Bogoraz
4. N. Y. Vitashevsky
5. M. A. Czaplicka
6. Ohlmarks, *Studien zum Problem des Schamanismus*, pp.20ff.; Nioradze, *Der Schamanismus*, pp.50ff., M. A. Czaplicka, *Aboriginal Siberia*, pp.179ff. (Chukchee); V. G. Bogoraz (Waldemar G. Borgoras), "Kpsikhologii shamanstva u narodov severo -- vostochnoi Azü", pp.5ff. Cf. also W. I. Jochelson: *The koryak*, pp.416-17; *The Yukaghir and the Yukaghirized Tungus*, pp.30-38.
7. Neuropathy

بی‌ثباتی عصبی ساکنان نواحی قطبی، اساساً پدیده‌ای منحصر به قطب شمال بود. سرمای شدید، شب‌های طولانی، انزوا در بیابان، فقدان ویتامین و غیره، بر ساختار عصبی زندگی انسان‌های قطبی تأثیر می‌گذاشت و یا باعث شدت یافتن و بروز بیماری‌های روانی (هیستری قطبی، مِزیاک،[1] مِنرِیک[2] و غیر آنها) و یا خلسهٔ شمنی می‌شد. تنها تفاوت بین شمن و شخص مبتلا به صرع اینست که دومی از روی قصد یا اختیار نمی‌تواند به حالت خلسه وارد شود.[3] خلسهٔ شمنی در قطب شمال پدیده‌ای خودجوش و طبیعی است؛ تنها در این منطقه است که شخص می‌تواند به معنای واقعی از «مراسم شمنی بزرگ» سخن بگوید، یعنی از مراسمی که با جمود خلسه‌ای[4] واقعی به پایان می‌رسد و تصور می‌رود که در طی آن روح بدن را ترک نموده و به آسمان یا جهان زیرین سفر می‌کند.[5] امّا در نواحی اطراف قطب شمال که شمن دیگر گرفتار افسردگی شدید نیست، به طور خودجوش دچار خلسه‌ای واقعی نمی‌شود، امّا مجبور است با استفاده از مواد مخدّر و یا با تقلید سفر روح در شکلی نمایشی، نیمه خلسه‌ای را برای خود ایجاد کند.[6]

همچنین بر نظریهٔ برابر دانستن شمنیسم با اختلالات ذهنی[7] در مورد اشکال دیگر شمنیسم غیر از شمنیسم قطب شمال تأکید شده است. تا اینکه

---

1. meryak
2. menerik
3. *Studien*, p.11. See Eliade, "Le Problème du chamanisme", pp.9f. Cf. Harva, *Die religiösen Vorstellungen*, pp.452ff. See also D. F. Aberle, "'Arctic Hysteria' and Latah in Mongolia".

در خصوص خلسه به عنوان شاخصهٔ ویژهٔ دین قطب شمال، مقایسه کنید با،

R. T. Christiansen, "Ecstasy and Arctic Religion".

4. cataleptic trance

۵. راجع به این سفرها، به فصول بعدی نگاه کنید.

6. Ohlmarks, pp.100ff., 122ff., etc.
7. mental disorders

هفتاد و اندی سال پیش جی. ای. ویلکن[1] تأکید نمود که شمنیسم اندونزی در آغاز یک بیماری واقعی بوده است و تنها بعداً خلسهٔ واقعی به طور نمایشی تقلید می‌شد.[2] و پژوهشگران توانسته‌اند به ارتباطات درخور توجهی که به نظر می‌رسد بین اختلال روانی (عدم تعادل) و اشکال متفاوت شمنیسم آسیای جنوبی و اقیانوسیه وجود دارد اشاره نمایند. به گفتهٔ لوئب[3] شمن نیو[4] یا صرعی و یا به شدت دچار بیماری عصبی است و این بیماری به خصوص از خانواده‌هایی که اختلال عصبی در میان آنها موروثی است نشأت می‌گیرد.[5] بر اساس توصیفات کزاپ لیکا، جی. دبلیو. لایارد[6] معتقد بود که شباهتی نزدیک بین شمن سیبری و بویلی[7] مالکولا[8] وجود دارد.[9] سیکری[10] از منتاوی[11] و بومور[12] از کلانتان[13] نیز دچار بیماری اعصاب هستند. در ساموا[14] اشخاص مبتلا به صرع غیبگو می‌شوند. قبایل باتاک[15] در سوماترا و سایر مردم

---

1. G. A. Wilken
2. *Het Shamanisme bij de Volken van den Indischen Archipel*, passim.
3. Loeb
۴. Niue، جزیره‌ای وابسته به نیوزلند (م).
5. "The Shaman of Niue", p.395.
6. J. W. Layard
7. Bwili
8. Malekula
9. "Shamanism: an Analysis Based on Comparison with the Flying Trichsters of Malekula", p.544.

بررسی مشابهی انجام شده است در

Loeb, "Shaman and Seer", p.61.

10. Sikerei
11. Loeb, "Shaman and Seer", p.67.

[Mentawei، ساکنان اندونزیایی جزایر منتاوی (م)].

12. Bomor
13. Jeanne Cuisinier, *Danses magiques de Kelantan*, pp.5ff.
۱۴. Samoa، یک گروه جزیره در جنوب اقیانوس آرام (م).
۱۵. Batak، گروه قومی اندونزیایی ساکن در مناطق کوهستانی سوماترا (م).

اندونزی ترجیح می‌دهند اشخاص مریض‌احوال، یا ضعیف را برای حرفهٔ جادوگری انتخاب نمایند. در میان مردم سوبانون[1] میندانائو[2] جادوگر تمام‌عیار معمولاً یا مبتلا به ضعف اعصاب است یا حداقل شخصی غیر عادی است. همین نشانه‌ها در مناطق دیگر یافت می‌شوند: در جزایر آندامان[3] صرعی‌ها جادوگران بزرگ شناخته می‌شوند؛ در میان لوتوکو[4]های اوگاندا اشخاص ضعیف و ناتوان و بیماران عصبی عموماً داوطلبان جادوگری هستند (امّا در هر حال قبل از آنکه واجد شرایط حرفهٔ خود شوند، باید به تشرف طولانی مدت تن دردهند).[5]

به گفتهٔ پدرهووس[6] در میان آروکان‌های[7] شیلی[8] داوطلبان حرفهٔ شمنی «بدون استثناء مریض‌احوال یا به طور بیمارگونه‌ای زودرنج و حساس هستند، قلب‌هایشان ضعیف، توانایی هضم آنها مختل و در معرض سرگیجه هستند. آنها مدعی‌اند که دستورات یا فراخوانی‌های الهی برای آنها مقاومت‌ناپذیر است و همچنین مدعی‌اند که واقعاً مرگی نابهنگام، جزای مخالفت و عدم سرسپاری و پایبندی آنها به این دستورات خواهد بود».[9] گاهی اوقات، مثلاً در میان جیوارو[10]ها، شمن آتی از لحاظ خلق و خو

---

1. Subanun

۲. Mindanao، جزیره‌ای در جنوب فیلیپین (م).

۳. Andaman Islands، تعدادی جزیره در بخش شرقی خلیج بنگال (م).

۴. Latuka یا Lotuko، گروهی از سیاه‌پوستان شرق رود نیل در جنوب سودان (م).

۵. و به راحتی می‌توان به این فهرست افزود؛ مقایسه کنید با،

Webster, *Magic*, pp.157ff. Cf. also T. K. Oesterreich's lengthy analyses, *possession*, pp.132ff., 236ff.

6. Father Housse

۷. Araucanians، گروه وسیعی از سرخ‌پوستان آمریکای جنوبی در شرق مرکز شیلی (م).

8. Chile

9. *Une Épopée. Les Araucans du Chili*, p.98.

10. R. Karsten, cited by Métraux, "Le Shamanisme chez les Indiens de l'Amerique du Sud tropicale", p.201.

[Jivaro، سرخ‌پوستان آمریکای جنوبی در شرق اکوادور و شمال شرقی پرو (م)].

صرفاً تودار و کم‌حرف است یا مثلاً در میان قبایل سِلْکنام[1] و یامانا[2] از تییرادل فیوگو[3] آماده و مستعد مکاشفه و ریاضت است.[4] پُل رادین[5] به توضیح ساختار روانی صرعی یا هیستری‌گونهٔ بیشتر حکیم ساحران می‌پردازد و در تأیید نظریه‌اش به منشأ اختلال روانی طبقهٔ ساحران و کاهنان اشاره می‌کند. و او دقیقاً به همان معنای مورد نظر ویلکن، لایارد یا اوهلمارکس اضافه می‌کند: «بدین‌سان آنچه در آغاز معلول نیاز روحی و روانی بود، به دستورالعمل‌های مقرر و قالبی تبدیل شد که هر شخصی که می‌خواست به این حرفه وارد شود یا برای هرگونه تقرب موفقیت‌آمیز به ماوراء، آنها را به‌کار می‌برد».[6] اوهلمارکس اظهار می‌کند که در هیچ‌جای دنیا، بیماری‌های ذهنی و روانی به اندازه‌ای که در قطب شمال رایج و متداول است، شدید نیستند. او گفته‌ای از قوم‌شناس روسی دی. زلنین[7] می‌آورد: «در قطب شمال این افراد روان‌پریش[8] به مراتب فروان‌تر از مناطق دیگر بوده‌اند».[9] امّا مطالعات مشابهی راجع به تعداد بسیاری از اقوام بدوی انجام شده است، ولی روشن نیست که به چه طریقی به ما کمک می‌کنند تا پدیده‌ای دینی را بشناسیم.[10]

---

1. Selk'nam
2. Yamana
۳. Tierra del Fuego، مجمع‌الجزایر جنوب آمریکای جنوبی (م).
4. M. Gusinde, *Die Feuerland Indianern*, I: *Die Selk'nam*, pp.779ff.; II: *Die Yamana*, pp.1394ff.
5. Paul Radin
6. Primitive Religion, p.32.
7. D. Zelenin
8. psychoses
9. *Studien*, p.15.
۱۰. حتی اوهلمارکس اذعان می‌کند (ibid., pp.24, 35) که شمنیسم را نباید صرفاً یک بیماری روانی و ذهنی قلمداد نمود، زیرا شمنیسم پدیده‌ای پیچیده‌تر است. مترو هستهٔ اصلی این موضوع را بهتر فهمیده است زمانی که راجع به شمن‌های آمریکای جنوبی می‌نویسد که اشخاص ذاتاً روان‌رنجور یا مذهبی «احساس می‌کنند به نوعی زندگی وابسته می‌شوند که ارتباط عمیق با جهان ماوراء طبیعی را برای آنها میّسر می‌سازد و به آنها اجازه می‌دهد تا نیروی عصبی‌شان را آزادانه مصرف نمایند. در شمنیسم فرد روان‌پریش، دَمدمی و بی‌ثبات، یا صرفاً فکور، فضای مناسبی را می‌یابد».

در افق دید **انسان مذهبی**[1] ـ تنها افق دیدی که به بررسی حاضر ما مربوط می‌شود ـ بیمار از لحاظ روانی ناخوش، عارفی ناکام را نشان می‌دهد، یا بهتر بگوییم ادای یک عارف را درمی‌آورد. تجربه‌اش فاقد دورنمایه دینی است، حتی اگر این تجربه همانند تجربهٔ دینی به نظر رسد، دقیقاً به همان صورت که عمل استمناء،[2] به مانند عمل آمیزش جنسی به معنای حقیقی آن (انزال مَنی) به نتیجهٔ فیزیولوژیکی مشابه می‌رسد، در عین حال عمل استمناء تقلیدی از عمل آمیزش جنسی است، زیرا بدون حضور همخوابه‌ای واقعی انجام گرفته است. همین‌طور کاملاً امکان دارد که شباهت بین شخص روان‌نژند[3] با فردی که ارواح او را تسخیر کرده‌اند ـ شباهتی که کمابیش گمان می‌رود در جهان کهن کاملاً متداول بود ـ در موارد بسیاری صرفاً نتیجهٔ مطالعات ناقص گروهی از اولین قوم‌شناسان باشد. در میان قبایل سودانی که اخیراً توسط نادل[4] بررسی شده است، صرع کاملاً متداول است. امّا اعضای قبیله نه صرع و نه هیچ بیماری روانی دیگری را تسخیر شدن واقعی (توسط ارواح) به حساب نمی‌آورند.[5] قطع نظر از درستی یا نادرستی این نظر، ناچاریم نتیجه بگیریم که نظریهٔ مربوط به شمنیسم در قطب شمال ضرورتاً از بی‌ثباتی روانی انسان‌هایی که نزدیک به قطب زندگی می‌کنند و از شیوع بیماری‌های خاص و غیر عادی در مناطق شمالی بالای استوا ناشی نمی‌شود. همانطور که دقیقاً ملاحظه کردیم پدیده‌های اختلال روانی مشابهی تقریباً در سرتاسر جهان یافت می‌شود.

("Le Shamanisme chez les Indiens de l'Amerique du Sud tropicale", p.200).

به نظرِ نادِل، موضوع ثبات ذهنی روان‌رنجورها از طریق شمنیسم، هنوز جای بحث دارد ("A Study of Shamanism in the Nuba Mountains", p.36)؛ همچنین نگاه کنید به، ص۷۸، نتیجه گیری‌های وی دربارهٔ سلامت ذهنی شمن‌های سودانی.

1. homo religiosus
2. autoeroticism
3. neurotic
4. Nadel
5. "A Study of Shamanism", p.36;

همچنین نگاه کنید به، ص۷۸.

اینکه چنین بیماری‌هایی تقریباً همیشه در ارتباط با حرفهٔ حکیم ساحر یافت می‌شوند، اصلاً تعجب‌آور به نظر نمی‌رسد. فرد مذهبی، مانند فرد بیمار، به یک ساحت حیاتی فرا افکنده می‌شود که یافته‌ها و اطلاعات بنیادین هستی انسان یعنی انزوا، خطر، دشمنی در جهان پیرامونی را به او نشان می‌دهد. امّا جادوگر بدوی، حکیم ساحر یا شمن تنها یک انسان بیمار نیست؛ بلکه او بالاتر از هر چیز بیماری شفا یافته است، که موفق به درمان خودش شده است. غالباً زمانی که حرفهٔ شمن یا حکیم ساحر بواسطهٔ بیماری یا حملهٔ صرع بروز می‌کند، تشرف داوطلب مساوی با شفا یافتن است.[1] **توسپوت**[2] (یعنی «از آسمان افتاده») شمن مشهور یاکوتی در سن بیست سالگی بیمار شده بود؛ او شروع به آواز خواندن نمود و احساس بهتری پیدا کرد. زمانی که سیروزفسکی با او ملاقات نمود، او شصت ساله بود و نیروی خستگی‌ناپذیری را از خود نشان داد. «در مواقع ضروری می‌توانست طبل بزند، برقصد و در تمام شب جست و خیز کند». به علاوه، او انسانی دنیا دیده بود، وی حتی در معادن طلای سیبری کار کرده بود. امّا او نیاز به انجام کارهای شمنی داشت زیرا اگر وی به مدت طولانی کار و تلاش می‌کرد بدون آنکه به کارهای شمنی بپردازد، احساس خوبی نداشت.[3]

یک شمن گلدی[4] (ناحیهٔ آمور)[5] به لئواسترنبرگ[6] گفت: «مردم پیر می‌گویند که در برخی نسل‌های گذشته، سه شمن بزرگ، هم‌تبار من، وجود داشتند. هیچ کدام از آنها در بین نزدیک‌ترین نیاکان من، مشهور نبودند. پدر

---

1. Cuisinier, p.5; J. W. Layard, "Malekula: Flying Tricksters, Ghosts, Gods and Epileptics", cited by Paul Radin, *Primitive Religion*, pp.65-66; Nadel. p.36; Harva, *Die religiösen Vorstellungen*, p.457.

2. Tüspüt

3. Sieroszewski, p.310.

۴. Goldi، تونگوزهای ساکن در امتداد رود آمور (بین چین و روسیه) (م).

5. Amur

6. Leo Sternberg

و مادر من از سلامت کامل برخوردار بودند. الان چهل ساله هستم. ازدواج کرده‌ام امّا هیچ فرزندی ندارم. تا سن بیست سالگی کاملاً سالم بودم. بعدها احساس بیماری کردم، تمام بدنم از بیماری رنج می‌برد، و سردردهای شدید داشتم. شمن‌ها سعی کردند مرا معالجه نمایند، امّا همهٔ این تلاش‌ها بی‌فایده بود. زمانی که خود حرفهٔ شمنی را آغاز نمودم بهتر و بهتر شدم. الان ده سال است که شمن هستم، امّا در ابتدا این کار را صرفاً برای خودم انجام می‌دادم و تنها سه سال است که شروع به درمان کرده‌ام. حرفهٔ شمن خیلی خسته کننده است».[1]

سندشِچف یکی از افراد قبیلهٔ بوریات را می‌شناخت که در جوانی‌اش «ضد شمن» بود. امّا دچار بیماری شد و پس از معالجه‌ای بی‌فایده (او حتی در جست و جوی دکتری خوب به ایرکوتسک[2] سفر نمود)، تلاش کرد تا به حرفهٔ شمنی بپردازد. او بلافاصله شفا یافت و باقی عمرش شمن شد.[3] استرنبرگ همچنین مشاهده نمود که انتخاب شمن با بیماری نسبتاً خطرناک و سخت و معمولاً همزمان با آغاز بلوغ جنسی مشخص می‌شود. ولی شمن آتی سرانجام به کمک همان ارواحی که بعداً محافظان و یاریگرانش می‌شوند، معالجه می‌شود. گاهی اینها نیاکانشان هستند که می‌خواهند در این زمان از طریق ارواح سرگردان خویش، او را یاری کنند. در اینگونه موارد نوعی انتقال موروثی وجود دارد، بیماری تنها نشانه‌ای از انتخاب اوست و کاملاً جنبهٔ موقتی دارد.[4]

همواره با پرداختن واقعی به شمنیسم، درمان، کنترل، تعادل روانی حاصل

---

1. "Divine Election in Primitive Religion", pp.476f.

بقیهٔ این زندگی‌نامه شخصی مهم شمن گلدی را می‌توانید در بخش‌های بعدی ببینید، ص۱۵۷ به بعد.

۲. Irkutsk، شهری در روسیه (م).

3. "Weltanschauung und Shamanismus", p.977.

4. "Divine Election", p.474.

می‌شود. پرداختن به شمنیسم به این معنا نیست که او در معرض حملات صرعی است که به عنوان مثال شمن اسکیمو و اندونزیایی نیرو و اعتبارش را به آن مدیون است، بلکه به دلیل این واقعیت است که شمن می‌تواند صرعش را کنترل نماید. علی‌الظاهر خیلی آسان است که شباهت‌های متعددی را بین پدیدارشناسی **مریاک** یا **منریک** و خلسهٔ شمن سیبریایی ذکر کنیم، امّا واقعیت مهم اینست که شمن سیبریایی به اختیار خودش سبب ایجاد خلسهٔ صرعی می‌شود. با وجود این جالب‌تر آنکه شمن‌ها با همهٔ شباهت‌های ظاهری خود به افراد مبتلا به صرع و هیستری، شاهدی مبنی بر ساختار عصبی طبیعی‌تر را نشان می‌دهند؛ آنها به درجه‌ای از تمرکز که ماورای ظرفیت دنیوی است دست می‌یابند؛ تاب کوشش‌های سخت را می‌آورند و حرکات خلسه‌آمیزشان و مانند آن را کنترل می‌کنند.

به گواهی بلیافسکی[1] و سایرین، که توسط کارجالاینن گردآوری گردیده است، شمن وگول هوش و فراست فوق‌العاده‌ای را به نمایش می‌گذارد، جسم کاملاً چالاکی دارد و نیروی بی‌حد و حصری را از خود بروز می‌دهد. صرف آمادگی شمن برای حرفهٔ آینده‌اش موجب می‌گردد مبتدی جسمش را تقویت کند و خصایص عقلانیش را کامل نماید.[2] میچیل[3] شمن یاکوتی که سیروزفسکی او را می‌شناخت، گرچه مردی کهنسال بود امّا طی اجرای اعمال شمنی با جست‌وخیزهای بلند و قدرت حرکات خویش، از جوان‌ترین شمن پیشی می‌گرفت. «او جان تازه‌ای گرفت و سرشار از فراست و سرزندگی شد. او خودش را با چاقو زخمی کرد، چوب‌ها و زغال‌های سرخ را بلعید».[4] به عقیدهٔ یاکوت‌ها، شمن تمام‌عیار «باید جدی و باتدبیر باشد و بتواند همنوعانش را متقاعد نماید و بالاتر از همه آنکه او نباید گستاخ،

---

1. Belyavsky
2. Karjalainen, *Die Religion der Jugra-Völker*, V.III, P.247-48.
3. Mytchyll
4. "Du chamanisme", p.317.

مغرور و بداخلاق باشد. شمن باید در خودش نوعی نیروی باطنی را حس کند که آزار نمی‌رساند، و با وجود این از نیرویش آگاه است».[1] در چنین شرحی مشکل است شخصی صرعی را بیابیم که با توصیفات دیگری مجسم شده باشد.

گرچه شمن‌های تونگوز ریندیر منچوریا رقص خلسه‌آمیزشان را در یک یورت[2] مملّو از تماشاگر و در فضایی کاملاً بسته انجام می‌دهند و لباس هایی را می‌پوشند که بیش از سی پوند[3] آهن دیسک مانند و چیزهای دیگر را برخود دارند، امّا آنها هرگز با هیچ یک از حضّار برخورد پیدا نمی‌کنند.[4] باکای قزاق ـ قرقیز هنگامیکه در حالت خلسه است «گرچه با چشمان بسته خودش را در هر جهتی پرت می‌کند، امّا با وجود این همهٔ اشیائی راکه به آنها نیاز دارد پیدا می‌کند».[5] این توانایی حیرت‌انگیز که حتی حرکات خلسه‌آمیز را کنترل می‌کند دال بر طبیعت عصبی شگرف آنهاست. در کل شمن سیبری و آسیای شمالی هیچ نشانی از اختلال ذهنی را از خود بروز نمی‌دهد.[6] حافظه و نیروی کنترل نفس او به طور بارزی فراتر از حد معمول و به عبارتی غیرعادی است. به گفتهٔ کای دانر[7] «می‌توان معتقد بود که در میان سامویدها، اوستیاک‌ها، و دیگر قبایل، شخص شمن معمولاً سالم است و به لحاظ عقلی اغلب بالاتر از

---

1. Ibid., p.318.

۲. Yurt، خیمه یا چادر قابل حملی که توسط مغول‌های صحرانشین آسیای مرکزی مورد استفاده قرار می‌گیرد (م).

۳. Pound، معادل ۴۵۴ گرم (م).

4. E. J. Lindgren, "The Reindeer Tungus of Manchuria", cited by N. K. Chadwick, *Poetry and Prophecy*, p.17.

5. Castagné, "Magie et exorcisme", p.99.

6. Cf. H. M and N. K. Chadwick, *The Growth of Literature*, III, p.214; N. K. Chadwick, *Poetry nad Prophecy*, pp.17f.

شمن لپ باید از سلامت کامل برخوردار باشد (Itkonen, *Heidnische Religion*, p.116).

7. *La Siberie*, p.223.

اطرافیان خویش است». در میان بوریات‌ها شمن‌ها حافظان و نگهدارندگان اصلی ادبیات حماسی شفاهی هستند که بسیار غنی است.[۱] واژگان منظوم شمن یاکوت مشتمل بر دوازده هزار کلمه است، در حالیکه زبان معمول ـ تنها زبانی که برای سایر افراد جامعه شناخته شده است ـ مشتمل بر چهار هزار کلمه است.[۲] در میان قزاق ـ قرقیزها، باکا «خواننده، شاعر، نوازنده، غیبگو، کاهن و طبیب است و به عنوان حافظ سنن دینی و مردمی و حافظ افسانه‌هایی که چندین قرن قدمت دارند ظاهر می‌شود».[۳]

راجع به شمن‌های سایر مناطق نظرات مشابهی اظهار شده است. به گفتهٔ تی. کوخ گرونبرگ[۴] «شمن‌های تاتاولی‌پانگ[۵] ونزوئلا عموماً اشخاصی باهوش و گاهی هم حیله‌گر هستند و بدون استثناء از قدرت روحی فوق‌العاده‌ای برخوردارند چراکه در آموزش و در عمل به وظایفشان آنها مجبورند از خود توان و خویشتن‌داری نشان دهند».[۶] مترو[۷] در خصوص شمن‌های آمازون می‌گوید: «گویی هیچ نابهنجاری یا حالت عجیب و غریب جسمانی یا فیزیولوژیکی به عنوان نشانه‌ای از آمادگی ویژه برای کار شمنیسم وجود ندارد تا از آن طریق برگزیده شوند».[۸]

در میان ویتوهای کالیفرنیا انتقال و کامل نمودن قوهٔ تفکر نظری، در اختیار شمن‌ها است.[۹] تلاش عقلانی غیبگو ـ شمن دیاک، بسیار زیاد و حاکی

---

1. Sandschejew, p.983.
2. H. M. and N. K. Chadwick, *The Growth of Literature*, III, p.199.
3. Castagné, p.60.
4. T. Koch-Grünberg
5. Taulipang
6. Cited by Métraux, "Le Shamanisme chez les Indiens de l'Amerique du Sud tropicale", p.201.
7. Métraux
8. Ibid. p.202.
9. Cora A. du Bois, *Wintu Ethnography*, p.118.

از توانایی ذهنی فوق‌العاده‌ای است که فراتر از قدرت همگان است.[۱] در کل یافته‌های مشابهی راجع به شمن‌های آفریقایی بدست آمده است.[۲] و امّا قبایل سودانی که توسط نادل بررسی شده است: «هیچ شمنی در زندگی روزمره فردی «نابهنجار»، عصبی یا مبتلا به پارانویا[۳] نیست، در صورتی که این صفات در او وجود داشته باشند، وی در زمرهٔ مجنونان قرار داده می‌شود و به عنوان یک کاهن مورد احترام نیست. همچنین شمنیسم را نمی‌توان با نابهنجاری‌های ذهنی که تازه شروع شده یا نهفته است، مرتبط دانست؛ من هیچ موردی را راجع به یک شمن، که جنون مربوط به حرفه‌اش، به مرحلهٔ وخیم‌تر اختلالات ذهنی منجر شده باشد در یادداشت‌های خویش ثبت نکرده‌ام».[۴] در استرالیا مسائل حتی روشن‌تر هستند: انتظار می‌رود که حکیم ساحران کاملاً سالم و طبیعی باشند و معمولاً هم هستند.[۵]

و ما باید این حقیقت را نیز در نظر داشته باشیم که تشرف شمنی به معنای دقیق آن تنها شامل تجربهٔ خلسه‌آمیز نمی‌شود، بلکه همانطور که به زودی خواهیم دید شامل دورهٔ تعلیم نظری و عملی فوق‌العاده دشوار و پیچیده نیز هست که فراتر از حد و فهم فرد روان‌نژند است. شمن‌ها، ساحران و حکیم ساحران خواه هنوز در معرض حملات واقعی صرعی یا عصبی باشند

---

1. N. K. Chadwick, *Poetry and Prophecy*, pp.28ff.: H. M. and N. K. Chadwick, *The Growth of Literature*, III, pp.476f.

2. N. K. Chadwick, *Poetry and Prophecy*, p.30.

۳. paranoic، کژپنداری، بدگمانی، کج‌خیالی (م).

4. "A Study", p.36.

پس نمی‌توان گفت که «شمنیسم... عموماً نابهنجاری ذهنی را در خود جذب می‌کند» یا اینکه «شمنیسم بر استعدادهای روانی فوق‌العاده گسترده و رایج استوار است؛ مسلماً نمی‌توان شمنیسم را صرفاً به عنوان نوعی مکانیزم فرهنگی که یا برای دسترسی به آمادگی‌های روانی و یا بهره‌گیری از مکانیزم فرهنگی در نظر گرفته شده توضیح داد» (ibid.).

5. A. P. Elkin, *Aboriginal Men of High Degree*, pp.22-25.

یا نباشند، نمی‌توانند صرفاً بیمار قلمداد شوند؛ تجربهٔ اختلال روانی آنها مضمونی نظری دارد. زیرا اگر آنها خودشان را معالجه کنند و بتوانند دیگران را معالجه نمایند، این قدرت درمان از جمله به خاطر اینست که آنها مکانیزم و سازوکار یا به بیان دقیق‌تر **مبانی نظری بیماری** را می‌شناسند.

همهٔ این نمونه‌ها، روی هم رفته، ویژگی استثنائی حکیم ساحر را در جامعه آشکار می‌سازند. خواه او توسط خدایان یا ارواح به عنوان سخنگوی آنها انتخاب شده باشد، تا بواسطهٔ کمبودهای جسمانی برای این حرفه مستعد باشد یا برخوردار از خصوصیتی ارثی باشد که معادل با رسالت جادویی ـ دینی است، در هر صورت حکیم ساحر جدا از این دنیای مادی است، دقیقاً به این دلیل که او ارتباطات مستقیم‌تری با امور مقدس دارد و از تجلیات آن به طور ثمربخش‌تری استفاده می‌کند. ضعف و ناتوانی، اختلال عصبی، رسالت خودبه‌خودی یا وراثت، برخی از نشانه‌های ظاهری «گزینش» یا «انتخاب» هستند. گاهی این نشانه‌ها جسمانی هستند (عارضه مادرزادی یا اکتسابی)، گاهی یک اتفاق حتی از نوع عادی‌ترین آن، دخیل می‌باشد (به عنوان مثال افتادن از درخت یا نیش زدن مار). همانطور که ما در فصل بعدی جزئیات بیشتری را خواهیم دید، معمولاً انتخاب با اتفاق یا حادثه‌ای غیر عادی ـ آذرخش، ظاهر شدن روح یا شبح و رؤیت آن، خواب و مانند آن ـ اعلام می‌شود.

توضیح این تصور و حالت عجیب و غریب که از طریق تجربه‌ای غیر معمول یا غیرطبیعی به شخص اعطا می‌شود، حائز اهمیت است. برای اینکه این تصور و حالت عجیب و غریب به معنای واقعی مورد بررسی قرار گیرد، تمایز و جداسازی به معنای واقعی کلمه، بر خود منطقِ حاکم بر امور مقدس مبتنی است، یعنی ابتدایی‌ترین تجلیات مقدس،[1] هیچ‌چیزی نیستند

---

1. hierophany

مگر جدایی اساسی هستی‌شناختی برخی اشیاء از منطقهٔ کیهانی پیرامونی خود؛ یک درخت، یک سنگ، یک مکان، به صرف این حقیقت که **خود را مقدس نشان می‌دهد**، یعنی به عنوان ظرف تجلی وجود مقدس «انتخاب شده است»، و از این رهگذر به لحاظ هستی‌شناختی از همهٔ سنگ‌ها، درختان و مکان‌های دیگر متمایز می‌شود و مرتبهٔ ماوراء طبیعی متفاوتی را اشغال می‌کند. ما در جایی دیگر[1] ساختارها و دیالکتیک تجلیات مقدس و نمودهای قدرت مقدس،[2] ـ و به عبارتی تجلیات حقایق جادویی ـ دینی ـ را تجزیه و تحلیل کرده‌ایم. آنچه در حال حاضر ذکر آن مهم است توازی بین تمایز و جداسازی اشیاء، موجودات و علائم مقدس، و متمایزسازی «انتخاب» یا «گزینش» آن کسانی است که با شور و حرارت درونی زیادی نسبت به سایر افراد جامعه امر مقدس را تجربه می‌کنند ـ یعنی آن کسانی که مظهر امر مقدس هستند، زیرا آنها تا حد زیادی با امر مقدس زندگی می‌کنند یا به بیان دقیق‌تر با «شکل» دینی که آنها را انتخاب کرده است (خدایان، ارواح، نیاکان و غیر آنها) «زندگی می‌کنند». کاربرد این ملاحظات مقدماتی اندک پس از آنکه ما روش‌های گوناگون آموزش و تشرف شمن‌های آتی را بررسی نمودیم، روشن خواهد گردید.

---

1. See Eliade, *Patterns*, passim.
2. kratophany

فصل دوم

بیماری‌ها و خواب‌های آیین تشرف

بیماری ـ تشرف

همانگونه که ملاحظه نمودیم، کم و بیش بیماری‌ها، خواب‌ها و خلسه‌های بیمارگونه از لوازم و ابزارهای گوناگون دستیابی به مقام شمنی هستند. گاهی این تجربه‌های استثنائی حاکی از «انتخابی» از ماوراء هستند و صرفاً داوطلب را برای مکاشفات تازه آماده می‌کنند. ولی معمولاً خود بیماری‌ها، خواب‌ها و خلسه‌ها آیین تشرف را تشکیل می‌دهند؛ یعنی آنها شخص این جهانی را قبل از «انتخاب» به متخصص مذهبی و آشنا به رموز قدسی تبدیل می‌کنند.[1] طبیعتاً، این نوع تجربهٔ خلسه‌آمیز همواره و در هر جایی با آموزش نظری و عملی به دستان اساتید پیر و کارکشته دنبال می‌شود؛ امّا این تعلیم به هیچ‌وجه نقش تعیین‌کنندهٔ کمتری ندارد، چراکه این تجربهٔ خلسه‌آمیز است که اساساً منزلت مذهبی شخص «منتخب» را تغییر می‌دهد.

به زودی خواهیم دید که همهٔ تجربه‌های خلسه‌آمیزی که رسالت آتی شمن را مشخص می‌کنند حاکی از طرح‌های سنتی مراسم تشرف هستند: تحمل رنج و درد، مرگ و تجدید حیات. با در نظر گرفتن آن از این زاویه، هر

---

1. Cf. Eliade, *Myths, Dreams and Mysteries*, pp.79f.

[این کتاب (اسطوره، رؤیا و راز) توسط خانم رویا منجم ترجمه شده و در سال ۱۳۷۴ توسط انتشارات فکر روز به چاپ رسیده است (م)].

«بیماری ـ رسالت» نقش تشرف را ایفا می‌کند، زیرا دردهایی که به وجود می‌آورد، مشابه رنج و آزارهای آیین تشرف هستند، و انزوای روحی «شخص منتخب» نظیر گوشه‌نشینی و مراسم خلوت‌گزینی در آیین تشرف است و نزدیک بودن مرگ، که شخص بیمار آن را حس می‌کند (درد، بیهوشی و غیر آنها) یادآور مرگ نمادینی است که تقریباً در تمام آیین‌های تشرف وجود دارد. مثال‌هایی که در ذیل می‌آوریم نشان خواهند داد که تا چه اندازه بین بیماری و تشرف شباهت وجود دارد. برخی رنج‌های جسمانی نظایر دقیق خود را در مرگ آیین تشرف (مرگ نمادین) می‌یابند ـ مثلاً قطعه قطعه کردن بدن داوطلب (بدن بیمار)، تجربهٔ خلسه‌آمیزی که می‌تواند هم بواسطهٔ رنج‌های «بیماری ـ رسالت» و یا از طریق برخی مراسم‌های آیینی یا در نهایت در خواب‌ها پدید آید.

محتوا و درونمایهٔ اولین تجربه‌های خلسه‌آمیز، گرچه نسبتاً غنی و ارزشمند هستند، ولی تقریباً همیشه شامل یکی یا بیش از یکی از موضوعات زیر می‌شود: قطع عضو بدن و تجدید اندام‌ها و امعاء و احشاء درونی، صعود به آسمان و گفتگو با خدایان یا ارواح، پایین رفتن به جهان زیرین و مکالمه با ارواح، و ارواح شمن‌های مرده، مکاشفات متعدد، هم‌دینی و هم‌شمنی (اسرار این حرفه). همهٔ این موضوعات به وضوح در آیین تشرف وجود دارند. در برخی از منابع همهٔ این موارد، و در برخی دیگر تنها یکی یا دو تا از آنها (قطع عضو جسمانی، صعود به آسمان) ذکر شده‌اند. گرچه ممکن است که فقدان برخی موارد در آیین تشرف، حداقل تا حدودی، به خاطر کافی نبودن اطلاعات ما باشد، زیرا نخستین قوم‌شناسان معمولاً به اطلاعات مختصر و خلاصه قانع بودند.

هر نظری که در این‌باره داشته باشیم، وجود یا فقدان این موضوعات، همچنین حاکی از نوعی جهت‌گیری دینی خاص در رابطه با فنون شمنی مشابه است. مسلماً بین تشرف شمنی «آسمانی» و آیین تشرفی که با اندکی

احتیاط می‌توانیم آن را «دوزخی»[1] بنامیم، تفاوت وجود دارد. نقشی که یک موجود متعالی آسمانی در اعطای خلسهٔ شورآور ایفا می‌کند یا بر خلاف آن اهمیتی که به ارواح شمن‌های مرده یا به «شیاطین» داده می‌شود، جهت‌گیری‌های متفاوتی را نشان می‌دهد. احتمالاً این تفاوت‌ها معلول تصورات دینی متفاوت و حتی خصمانه هستند. در هر صورت این تصورات به تحولی درازمدت و مسلماً به یک تاریخ اشاره دارند و در مرحلهٔ کنونی تحقیق و بررسی تنها می‌توان به طور نظری و موقتی چکیده‌ای از این مفاهیم را بدست داد. در حال حاضر نیازی نیست تا خودمان را با تاریخ انواع تشرف مشغول کنیم. و به منظور پیچیده نشدن توضیحاتمان، هر کدام از این موضوعات مهم اساطیری ـ آیینی یعنی قطع عضو بدن داوطلب، صعود به آسمان، نزول به جهان زیرین را در جای خودش معرفی خواهیم نمود. امّا هرگز نباید فراموش کرد که این‌چنین جدایی و تفکیکی، به ندرت مطابق با واقعیت است و همانگونه که ما خیلی زود این مورد را در میان شمن‌های سیبریایی خواهیم دید، گاهی این سه موضوع عمده در آیین تشرف، در کنار یکدیگر در تجربهٔ یک فرد واحد وجود دارد و در هر حال این سه موضوع معمولاً در هر دینی با همدیگر دیده می‌شوند. در نهایت، باید خاطرنشان نماییم که این تجربه‌های خلسه‌آمیز، با وجود اینکه مساوی با آیین تشرف به معنای واقعی آن هستند، همواره بخشی از نظام پیچیدهٔ تعلیم و آموزش سنتی را تشکیل می‌دهند.

به دو دلیل توضیحاتمان را راجع به تشرف شمنی با این نوع تجربهٔ خلسه‌آمیز آغاز می‌کنیم، چراکه ظاهراً این نوع تجربهٔ خلسه‌آمیز، ابتدایی‌ترین و کامل‌ترین نوع تجربه در نزد ماست، از این نظر که همهٔ موضوعات اساطیری ـ آیینی فوق‌الذکر را شامل می‌شود. به دنبال آن، ما

---

1. infernal

مثال‌هایی را از همین نوع تشرف در نواحی دیگری غیر از سیبری و مناطق همجوار آسیای شمال شرقی بدست خواهیم داد.

خلسه‌های آیین تشرف و مکاشفات شمن‌های یاکوت

در فصل قبل برخی نمونه‌های رسالت شمنی را که به صورت بیماری ظاهر می‌شوند ذکر نمودیم. گاهی دقیقاً بیماری وجود ندارد بلکه کمابیش تغییری تدریجی در رفتار است. داوطلب غرق در تفکر می‌شود، در جستجوی خلوت است، خیلی زیاد می‌خوابد، ظاهراً حواس‌پرت است، دچار خواب‌های غیبگویانه و گاهی حملهٔ قلبی می‌شود.[1] همهٔ این علائم تنها مقدمه‌ای برای زندگی جدیدی است که منتظر داوطلب بی‌خبر است. به علاوه می‌توان افزود که رفتار او حکایت از علائم اولیهٔ رسالتی رمزی و رازآلود دارد و این علائم و نشانه‌ها در همهٔ ادیان و مذاهب مشابه هستند و آنقدر شناخته‌شده هستند که نیازی به ذکر آنها نیست.

امّا همچنین «بیماری‌ها»، حملات قلبی، خواب‌ها و کابوس‌هایی وجود دارند که حرفهٔ شمن را در زمانی بسیار کوتاه مشخص می‌نمایند. ما به این موضوع نمی‌پردازیم که آیا این خلسه‌های بیماری‌زا واقعاً تجربه شده یا ناشی از تخیل بوده‌اند، یا اینکه حداقل بعدها بر اساس بن‌مایه‌های فرهنگ عامه توسعه یافته، و در نهایت در قالب اساطیر شمنی سنتی ادغام شده‌اند. ذکر این واقعیت ضروری است که این تجربه‌ها، رسالت و قدرت جادویی ـ دینی شمن را موجه جلوه می‌دهند و این تجربه‌ها یکی از راه‌های ممکن تأیید تغییر اساسی در عمل دینی می‌باشند.

به عنوان مثال، سوفرون زاتیف،[2] شمن یاکوتی اظهار می‌دارد که معمولاً

---

۱. نگاه کنید به برخی نمونه‌های چوکچی و بوریات در M. A. Czaplicka, *Aboriginal Siberia*, pp.179-185. etc. و فصل پیشین کتاب حاضر.

2. Sofron Zateyev

شمن آتی «به جان کندن می‌افتد» و به مدت سه روز بدون خوردنی یا نوشیدنی در «یورت» می‌خوابد. سابقاً داوطلب سه بار این مراسم را تجربه می‌کرد و در طی آن بدن او قطعه قطعه می‌شد. شمن دیگری به نام پیوْتر ایوانف[1] جزئیات بیشتری را بدست می‌دهد. دست و پای داوطلب کنده می‌شود و با چنگکی آهنی قطعه قطعه می‌شود، استخوان‌ها تمیز می‌شوند، گوشت بدن او پاک می‌شود، مایعات بدن او دور ریخته می‌شود و چشم‌ها از حدقه‌شان درآورده می‌شوند. پس از این عمل همهٔ استخوان‌ها جمع‌آوری می‌شوند و با آهن، سفت و محکم، به هم بسته می‌شوند. به گفتهٔ یک شمن دیگر به نام تیموفی رومانوف،[2] مراسم قطع عضو از سه تا هفت روز طول می‌کشد؛[3] که در تمام این مدت داوطلب شبیه انسان مرده، که به زحمت نفس می‌کشد، در مکانی دورافتاده باقی می‌ماند.

گاوریل الکسیف[4] یاکوتی بیان می‌کند که هر شمنی یک مرغ شکاری مادر دارد که شبیه پرنده‌ای بزرگ با منقاری آهنی، چنگال‌های قلاب‌شکل و دُم بلندی دارد. این پرندهٔ افسانه‌ای خودش را تنها دو بار نمایان می‌کند: در روز تولد روحانی شمن و در موقع مرگ او. پرنده روح او را می‌گیرد و به جهان زیرین می‌برد و آن را بر روی شاخهٔ کاج بلندی قرار می‌دهد تا پخته شود. زمانی که روح به مرحلهٔ بلوغ و پختگی می‌رسد، مرغ شکاری مادر آن را به زمین برمی‌گرداند، بدن داوطلب را قطعه قطعه می‌کند و آنها را در میان ارواح شریر بیماری و مرگ تقسیم می‌نماید. هر روحی با وَلَع بخشی از بدن را که سهم اوست می‌خورد؛ این عمل به شمن آتی قدرت درمان بیماری‌های مشابه

---

1. Pyotr Ivanov
2. Timofei Romanov

۳. این اعداد رمزی نقش مهمی را در ادیان و اسطوره‌های آسیای مرکزی ایفا می‌کنند (به بحث‌های بعدی نگاه کنید، ص ۴۱۶ به بعد). یعنی در اینجا یک چارچوب نظری سنتی وجود دارد که در آن تجربهٔ خلسه‌آمیز شمن بیان می‌شود، تا به آن اعتبار بخشیده شود.

4. Gavril Alekseyev

را می‌دهد. بعد از بلعیدن تمام بدن، ارواح شریر دور می‌شوند. مرغ شکاری مادر استخوان‌ها را به جای اولشان برمی‌گرداند و داوطلب گویی از خوابی عمیق بیدار می‌شود.

بر طبق گزارش دیگری از یاکوت‌ها، ارواح شریر روح شمن آتی را به جهان زیرین حمل کرده و به مدت سه سال در خانه‌ای حبس می‌کنند (آنهایی که شمن‌های کم‌اهمیت‌تری خواهند شد، فقط یک سال حبس می‌شوند). در آنجا شمن تن به (ابتلائات آیینی) تشرف می‌دهد. ارواح سرش را قطع کرده، آن را در کنار وی می‌گذارند (زیرا داوطلب باید با چشمان خود ناظر قطع شدن اعضای بدنش باشد) و او را به قطعات کوچک قطعه قطعه می‌کنند و آنگاه در میان ارواح بیماری‌های گوناگون تقسیم می‌شوند. تنهابا تحمل چنین آزمایش سختی است که شمن آتی قدرت درمان و شفابخشی را بدست می‌آورد. سپس استخوان‌هایش با گوشت‌های تازه پوشیده می‌شود و در برخی موارد نیز به او خون تازه‌ای داده می‌شود.[1]

افسانهٔ دیگر یاکوت‌ها که آن نیز توسط کنوفونتوف[2] گردآوری شده است[3] نقل می‌کند که شمن‌ها در نواحی شمالی (قطب شمال) متولد می‌شوند، در آنجا صنوبری غول‌آسا رشد می‌کند که بر روی شاخه‌های آن لانه‌هایی قرار دارد. شمن‌های بزرگ بر روی بلندترین شاخه‌ها قرار دارند، اشخاص متوسط در شاخه‌های میانی، و کوچک‌ترین‌ها در پایین این درخت قرار دارند.[4] برخی منابع خبری می‌گویند، مرغ شکاری مادر که سری از عقاب و

---

1. G. V. Ksenofontov, *Legendy i rasskazy o shamanakh u yakutov, buryat i tungusov* (2nd edn.), pp.44ff. (See also the German tr.in Adolf Friedrich and Georg Buddruss, *Schamanengeschichten aus Siberien*, pp.136ff.); T. Lehtisalo, "Der Tod und die Wiedergeburt des künftigen Schamanen", pp.13ff.
2. G. V. Ksenofontov
3. *Legendy i rasskazy*, pp.60f. (Shamanengeschichten, pp.156f).
۴. افسانهٔ دیگر یاکوت‌ها (*Legendy i rasskazy*, p.63; *Shamanengeschichten*, p.159) محل

پرهای آهنی دارد، بر روی درخت نشسته، تخم می‌گذارد و بر روی آنها می‌نشیند؛ شمن‌های بزرگ، میانه و کوچک‌تر به ترتیب در مدت سه سال، دو سال و یک سال از تخم بیرون می‌آیند. زمانی که روح از تخم بیرون می‌آید، مرغ مادر آن را به یک شمن زن پلید که یک چشم، یک دست و یک استخوان دارد می‌سپارد تا او را تعلیم دهد.[1] شمن زن، روح شمن آتی را در گهوارهٔ آهنی تکان می‌دهد و بر روی خون لخته‌شده به او غذا می‌دهد. سپس سه «روح پلید» سیاه می‌آیند و بدنش را قطعه قطعه می‌کنند، نیزه‌ای را به سر او فرو می‌کنند و پاره‌های گوشت او را به عنوان قربانی در جهت‌های مختلف پرتاب می‌نمایند. سه «روح پلید» دیگر استخوان آرواره‌اش را تکه‌تکه می‌کنند ـ هر تکه برای هر یک از بیماری‌هایی که از او خواسته می‌شود آنها را درمان کند. اگر یکی از استخوان‌هایش مفقود شود عضوی از خانواده‌اش باید کشته شود تا جای آن را بگیرد. گاهی تا نُه نفر از بستگانش کشته می‌شوند.[2]

بر طبق گزارشی دیگر، این «ارواح پلید» روح داوطلب را پیش خود نگه

تولد شمن‌ها را بر روی صنوبری در کوه دزوکو می‌داند. باوری دیگر از درخت یجیک ـ ماس (Yjyk-Mas)، که نوکش تا آسمان نهم می‌رسد، سخن به میان می‌آورد. این درخت هیچ شاخه‌ای ندارد امّا ارواح شمن‌ها در گره‌های آن درخت هستند (ibid.). به وضوح این درخت نمونه‌ای از درخت جهانی است که در مرکز جهان رشد می‌کند و سه منطقهٔ کیهانی جهان زیرین، زمین، آسمان را به هم مرتبط می‌سازد. این نماد نقش بارز و مهمی را در همهٔ اساطیر آسیای شمالی و مرکزی ایفا می‌کند.

به بخش‌های بعدی نگاه کنید، ص ۴۱۰ به بعد.

۱. این یک شخصیت اهریمنی کاملاً متداول در اساطیر سیبری و آسیای مرکزی است، با آناخای، دیو یک چشمِ بوریات‌ها مقایسه نمایید.

(U. Harva, *Die religiösen Vorstellungen der altaischen Völker*, p.378).

آرساری چوواشی‌ها (یک چشم، یک بازو، یک پا،...؛ ibid., p.378)، «رال گینگ ماء الههٔ تبتی (یک پا، یک قلب ضعیف، یک دندان، یک چشم،...) خدایان لی‌بین‌ها را، و غیر آن

(René de Nebesky-Wojkowitz, *Oracles and Demons of Tibet*, p.122.

2. Cf. Ksenofontov, *Legendy*, pp.60-61 (*Schamanengeschichten*, pp.156-57).

می‌دارند تا همهٔ دانش خویش را به او یاد دهند. در طی این زمان، داوطلب به حالت بیماری می‌خوابد. روحش به صورت یک پرنده یا برخی حیوانات دیگر و یا حتی به صورت یک انسان درمی‌آید. «نیرو و توان» او در لانه‌ای مخفی، در میان برگ‌های یک درخت محفوظ نگه داشته می‌شود و زمانی که شمن‌ها ـ در شکل و شمایل حیوانی ـ با همدیگر به جنگ و ستیز می‌پردازند، سعی می‌کنند روح شخص مخالفشان را نابود کنند.[1]

در همهٔ این مثال‌ها ما موضوع اصلی مراسم تشرف را می‌یابیم: قطع عضو بدن مبتدی و تجدید دوبارهٔ اندام‌هایش، مرگ آیینی و به دنبال آن تجدید حیات دوباره. ما همچنین می‌توانیم از پرندهٔ غول‌آسایی سخن به میان آوریم که شمن‌ها را در شاخه‌های درخت جهان از تخم درمی‌آورد. پرندهٔ غول‌آسا در اساطیر آسیای شمالی به خصوص در اساطیر شمنی استعمال وسیعی دارد.

خواب‌های آیین تشرف شمن‌های سامویدی

بر طبق منابع خبری لهتیسالو[2] در قبایل یوراک ـ سامویید، تشرف به معنای اخص آن با یادگیری طبل زدن آغاز می‌شود؛ در این موقع است که داوطلب می‌تواند ارواح را ببیند. شمن گانیکا[3] به او گفت که یکبار وقتی که او در حال طبل زدن بود، ارواح پایین آمدند و او را قطعه قطعه کردند و دست‌هایش را نیز بریدند. به مدت هفت شبانه‌روز او بیهوش ماند و بر روی زمین دراز کشید. در طی این زمان روحش در آسمان بود، همراه با روح رعد سفر می‌نمود و با خدایی بنام میکولای[4] دیدار می‌کرد.[5]

---

1. Lehtisalo, "Der Tod und die Wiedergeburt", pp.29-30.
2. Lehtisalo
3. Ganykka
4. Mikkulai
5. Id.: Entwurf einer Mythologie dur Jurak-Samojeden, p.146; "Der Tod und die Wiedergeburt", p.3.

پوپوف[1] توضیح ذیل را راجع به شمنی از قبیلهٔ آوام ساموید ارائه می‌دهد.[2] شمن آتی با ابتلا به بیماری آبله، به مدت سه روز بیهوش ماند و تقریباً مرگ چنان بر او سایه افکند که روز سوم به خاک سپرده شد. تشرف او در طی این زمان رخ داد. او در همین زمان به یاد می‌آورد که در میان دریایی حمل می‌شده است. در آنجا متوجه شد که بیماری آبلهٔ او صحبت می‌کند، و به او می‌گوید: «تو از ولی نعمت و سرور آب موهبت حرفهٔ شمنی را دریافت خواهی نمود. نام تو شمن **هوتاری**[3] (غواص) خواهد بود». سپس بیماری آبله آب دریا را آشفته کرد. داوطلب از دریا بیرون آمد و از کوه بالا رفت. در بالای کوه، او زن برهنه‌ای را دید و شروع به شیرخوردن از پستان‌هایش کرد. آن زن برهنه که احتمالاً «بانوی آب» بود به او گفت: «تو بچهٔ من هستی؛ به این دلیل به تو اجازه می‌دهم تا از پستانم شیر بخوری. تو سختی‌های زیادی خواهی دید و به شدت خسته خواهی شد». سپس خدای جهان زیرین یعنی همسر بانوی آب به او دو راهنما، یک قاقم و یک موش داد تا او را به جهان زیرین هدایت کنند. زمانی که آنها به جای مرتفعی رسیدند راهنماها به او هفت خیمه با سقف‌های پاره شده نشان دادند. او وارد اولین خیمه شد و در آنجا ساکنان جهان زیرین و انسان‌هایی را با بیماری شدید (سیفلیس) مشاهده کرد. این انسان‌ها قلب او را پاره کردند و به درون ظرفی پرتاب نمودند. در خیمه‌های دیگر او خدای جنون[4] و خدایان همه گونه اختلالات عصبی و شمن‌های پلید را نیز مشاهده کرد.

---

1. A. A. Popov
2. *Tavgytsy. Materialy po etnografii avamskikh i vedeyevskikh tavgytsev*, pp.84ff. See also Lehtisalo, "Der Tod und die Wiedergeburt", pp.3ff.; E. Emsheimer, "Schamanentrommel und Trommelbaum", pp.173ff.
3. Huottarie

۴. Madness، خدای جنون، خلسه (م).

در نتیجه او از بیماری‌های متعددی که مایه رنج و درد انسان هستند، آگاه گردید.[۱]

حتی قبل از اینکه با راهنمایش حرکت کند، داوطلب به سرزمین «شمنْ زنان» رفت تاگلو و صدایش را نیروی تازه بخشد.[۲] سپس او به سواحل نُه‌دریا نیز برده شد. در وسط یکی از این دریاها جزیره‌ای بود و در وسط جزیره درخت غان نورسته‌ای به سوی آسمان بالا رفته بود. این درخت غان، درخت خدای زمین بود. در کنار آن نه گیاه روئیده بودند، که صورت‌های اولیهٔ همهٔ گیاهان زمین بودند. این درخت به وسیلهٔ دریاها محصور شده بود، و در هر یک از این دریاها یک نوع پرنده با بچه‌اش زندگی می‌کرد. در آنجا چندین نوع پرنده، یک قو و یک قرقی وجود داشتند. داوطلب همهٔ این دریاها را دید؛ برخی از این دریاها، دریای نمک بود و سایر دریاها چنان داغ بودند که او نمی‌توانست به ساحل آنها نزدیک شود. بعد از دیدن دریاها، داوطلب سرش رابالا آورد و در بالای درخت انسان‌هایی را با ملیت‌های مختلف مشاهده نمود:[۳] تاوگی ساموید[۴]ها، روس‌ها، دولگان[۵]ها، یاکوت‌ها و تونگوزها. او صداهایی شنید: «تصمیم گرفته‌اند که شما یک طبل (یعنی بدنهٔ طبلی) از شاخه‌های این درخت داشته باشید».[۶] او با پرندگان این دریاها شروع به پرواز کرد. در همان حال که ساحل را ترک می‌کرد، سرور درخت غان او را صدا کرد و به او گفت: «شاخهٔ من الان بر روی زمین افتاده، آن را

---

۱. یعنی او آگاهی پیدا نمود تا آنها را بشناسد و درمان نماید.

۲. احتمالاً او را برای آواز خواندن تعلیم داد.

۳. اینها نیاکان اقوام هستند که بر روی شاخه‌های درخت جهانی ایستاده‌اند، اسطوره‌ای که در مناطق دیگر نیز به آن برمی‌خوریم (به بخش‌های بعدی نگاه کنید، ص ۴۱۴ و بعد از آن).

4. Tavgi Samoyed　　5. Dolgan

۶. در خصوص نمادپردازی طبل که با درخت جهانی مساوی است و راجع به اهمیت آن برای فن شمنی، به صفحات بعدی نگاه کنید، ص ۲۷۱ به بعد.

بردار و طبلی از آن بساز که در تمام زندگی‌ات در خدمت تو خواهد بود». این شاخه خود دارای سه شاخه بود و سرور درخت غان به او دستور داد تا سه طبل از آن شاخه بسازد و این سه طبل، توسط سه زن نگهداری شوند، هر طبلی برای مراسم خاصی ـ اولین طبل جهت انجام اعمال شمنی برای زایمان زنان، دومین طبل برای شفای شخص بیمار، و سومین طبل برای یافتن اشخاصی که در برف گم می‌شدند.

همچنین سرور درخت غان شاخه‌هایش را به همهٔ انسان‌هایی که در بالای آن درخت بودند، داد. امّا او، که از بالاسینه به شکل انسان به نظر می‌رسید، افزود «من یک شاخه را به شمن‌ها نمی‌دهم زیرا آن را برای بقیهٔ انسان‌ها نگه می‌دارم. آنها می‌توانند منازلشان را از آن بسازند و از آن برای نیازهایشان استفاده کنند. من درختی هستم که حیات و زندگی را به همهٔ انسان‌ها می‌دهم». داوطلب محکم شاخه را گرفت، و آماده برای ادامه سفرش بود که در این زمان دوباره او صدای انسانی را شنید که این بار قابلیت‌های شفابخشی هفت گیاه را برای او آشکار می‌ساخت و به او دستوراتی معین راجع به حرفهٔ شمنی می‌داد. امّا این صدا اضافه کرد که او باید با سه زن ازدواج کند (و در حقیقت او بعداً با سه دختر یتیم که آبلهٔ آنها را شفا داده بود ازدواج کرد).

بعد از آن، او به دریایی بیکران رسید، و در آنجا سه درخت و هفت سنگ را یافت. سنگ‌ها یکی پس از دیگری با او صحبت کردند. اولین سنگ لبه‌های تیزی شبیه به دندان‌های خرس و یک سوراخ سبدمانند داشت و به او نشان داد که سنگ نگه‌دارندهٔ زمین است؛ و آن سنگ با وزن و سنگینی‌اش بر مزارع فشار وارد می‌کرد تا باد نتواند آنها را جابجا کند. از دومین سنگ برای ذوب کردن آهن استفاده می‌شد. او به مدت هفت روز در کنار سنگ‌ها توقف نمود و در نتیجه آموخت که چگونه انسان‌ها می‌توانند از این سنگ‌ها استفاده نمایند.

سپس دو راهنمایش، قاقم و موش، او را به طرف کوه بلند مدوری

راهنمایی کردند. او شکافی را در مقابل خود دید و به غاری روشن وارد شد که پوشیده از آینه بود و در وسط غار چیزی شبیه آتش وجود داشت. او دو زن برهنه امّا پوشیده از مو شبیه گوزن شمالی را دید.[۱] آنگاه مشاهده کرد که در آنجا هیچ آتشی روشن نبود امّا نوری از بالا از میان یک شکاف می‌تابید. یکی از زنان به او گفت که حامله است و دو گوزن شمالی را به دنیا خواهد آورد. یکی از آنها حیوان قربانی دولگان و اونکی[۲] خواهد بود،[۳] و دیگری حیوان قربانی «تاوگی». همچنین آن زن به او مویی داد و این مو در زمانی که برای گوزن شمالی اعمال شمنی را انجام می‌دهد مفید خواهد بود. زن دیگر نیز دو گوزن به دنیا آورد، که نماد حیواناتی هستند که انسان را در همهٔ کارهایش و نیز در تهیهٔ غذایش یاری می‌کنند. این غار دو شکاف داشت، یکی به سوی شمال و دیگری به طرف جنوب؛ از طریق هر یک از آنها زنان جوان گوزنی را برای خدمتگزاری به انسان‌های جنگل (دولگان و اونکی) فرستادند. زن دوم نیز یک مو به او داد. زمانی که او اعمال شمنی را انجام می‌دهد در ذهن خود به سوی غار برمی‌گردد.

سپس داوطلب به بیابانی رسید و کوهی را از دور دید. بعد از سه روز به آن کوه رسید، داخل یک شکاف شد و با مردی برهنه که مشغول آهنگری بود مواجه شد. بر روی آتش پاتیلی «به بزرگی نیمی از زمین» قرار داشت. مرد برهنه او را دید و با یک انبر خیلی بزرگ او را گرفت. مبتدی فرصتی برای فکر کردن پیدا نمود «من مرده‌ام!» مرد برهنه سر مبتدی را قطع کرد، بدنش را به پاره‌هایی قطعه قطعه کرد و همه را در پاتیل گذاشت. بدنش را به مدت سه سال در آن پاتیل جوشاند. همچنین در آنجا سه استخوان سندانی بود و مرد برهنه سر داوطلب را بر روی استخوان سوم کوبید، و این استخوانی بود که

---

۱. اینها تجلیات مادر حیوانات هستند، موجودی افسانه‌ای که نقش بزرگی در ادیان قطب شمال و سیبری ایفا می‌کند.

۲. Evenki، به تونگوز مراجعه شود (م).

۳. یعنی آن حیوان توسط مرد بیمار آزاد شده بود.

استخوان‌های بهترین شمن‌ها روی آن کوبیده می‌شد. آنگاه او سر داوطلب را در یکی از سه ظرفی که در آنجا قرار داشت انداخت، ظرفی که در آن آب سردتر از همه بود. او اکنون برای داوطلب آشکار نمود که زمانی که او برای درمان یک شخص فرا خوانده می‌شد، اگر آب ظرف آیینی خیلی داغ بود، آن آب برای اعمال شمنی بی‌فایده بود، زیرا فرد بیمار به زودی می‌مرد، اگر آب گرم بود، او بیمار می‌شد امّا دوباره بهبود می‌یافت؛ آب سرد به انسان سالم اشاره داشت.

آهنگر سپس استخوان‌های داوطلب را از رودخانه‌ای که در آن شناور بودند، بیرون آورد، آنها را کنار هم گذاشت و دوباره با گوشت آنها را پوشاند و آنها را شمرد و به او گفت که سه تا از آنها زیادی است؛ لذا او سه جامهٔ شمنی تهیه کرد. سر او را درست کرد و به او تعلیم داد که چگونه نوشته‌هایی را که در کنارش هستند بخواند. آهنگر چشمان داوطلب را تغییر داد؛ به این دلیل، زمانی که او در حین انجام وظیفه شمنی است، با چشمان جسمانی‌اش نمی‌بیند، بلکه با این چشم‌های عرفانی می‌بیند. گوش‌های او را سوراخ کرد و با این کار داوطلب را قادر ساخت تا زبان گیاهان را بفهمد. آنگاه داوطلب خودش را روی قلهٔ کوهی یافت، و در نهایت در یورت و در میان خانواده‌اش بیدار شد. اکنون او می‌تواند بدون وجود هرگونه خستگی آواز بخواند و به طور نامحدودی به انجام وظیفهٔ شمنی بپردازد.[۱]

ما این گزارش را نقل نمودیم، زیرا به طور چشمگیری آکنده از مسائل دینی و اسطوره‌ای است. اگر چنین توجهی برای جمع‌آوری اعترافات دیگر شمن‌های سیبری مبذول شده بود، احتمالاً هرگز هیچ گزارشی به چند عبارت

---

۱. به تصور لهتیسالو نقش آهنگر در افسانه‌های ساموییدها نقش ثانوی است و به‌ویژه در صحنه‌پردازی‌ها، نظیر آنچه اکنون نقل کردیم، تأثیر خارجی را نشان می‌دهد. ("Der Tod und die Wiedergeburt", p.13) و واقعیت این است که ارتباطات بین فلزکاری و شمنیسم در باورها و اساطیر بوریات‌ها خیلی مهم‌تر است.

کلیشه‌ای ناچیز تقلیل داده نمی‌شد: یعنی داوطلب برای چند روز معین بیهوش می‌ماند، در عالم خواب می‌دید که توسط ارواح تکه‌تکه می‌شود، او را به آسمان می‌برند، و مانند آن. به وضوح روشن است که خلسهٔ آیین تشرف دقیقاً از برخی موضوعات شایان تقلید پیروی می‌کند: یعنی مبتدی پیش از هر رویدادی با شخصیت‌های الهی مختلفی (بانوی آب‌ها،[1] خدای جهان زیرین،[2] بانوی حیوانات[3]) رویارو می‌شود. سپس توسط راهنماهای حیوانی‌اش به «مرکز جهان» بر روی قلهٔ کوه کیهانی[4] که درخت عالم[5] و رب جهانی،[6] بر روی آن قرار دارند برده می‌شود؛ از درخت کیهانی و به ارادهٔ خود رب جهانی، او چوبی را برای ساخت طبل دریافت می‌کند؛ موجودات نیمه اهریمنی ماهیت همهٔ بیماری‌ها و درمان آنها را به او یاد می‌دهند؛ در نهایت دیگر موجودات اهریمنی بدنش را قطعه قطعه می‌کنند، آن را می‌جوشانند و آنها را با اندام‌های بهتر عوض می‌کنند. هریک از این عناصر در این داستان آیین تشرف یک‌دست و یکپارچه است و جایگاه خود را در نظامی نمادین یا آیینی دارد که برای تاریخ ادیان شناخته شده است. ما به هر یک از این عناصر باز خواهیم گشت. در مجموع این عناصر نشان‌دهندهٔ یک شکل کاملاً متشکل در باب بن‌مایهٔ مرگ و تجدید حیات عرفانی داوطلب از طریق پایین رفتن به جهان زیرین و صعود به آسمان هستند.

تشرف در میان تونگوزها، بوریات‌ها و سایر قبایل

همان چهارچوب کلی آیین تشرف در میان دیگر اقوام سیبری نیز دیده می‌شود. ایوان چولکو[7] شمن تونگوزی اظهار می‌کند که شمن آتی باید بیمار

---

1. Lady of the Waters
2. Lord of the Underworld
3. the Lady of the Aniamis
4. the Cosmic Mountain
5. the World Tree
6. the Universal Lord
7. Ivan Cholko

شود و بدنش قطعه قطعه گردد و خونش توسط ارواح پلید (**سارگی**)[1] نوشیده شود. این ارواح پلید ـ که در واقع ارواح شمن‌های مرده هستند ـ سر او را به درون دیگ می‌اندازند، که سر او در آن با برخی قطعات فلزی که بعداً بخشی از جامهٔ آیینی شمن آتی را تشکیل می‌دهند جوشانده می‌شود.[2] شمن تونگوزی دیگری نقل می‌کند که او به مدت یک سال تمام بیمار بود. در طی این مدت او آواز می‌خواند تا احساس بهتری داشته باشد. نیاکان شمن او آمدند و او را تشرف دادند. آنها با تیرها او را سوراخ سوراخ کردند تا اینکه او بیهوش شد و به زمین افتاد؛ آنها گوشتش را بریدند، استخوان‌هایش را درآورده و آنها را شمردند؛ اگر یکی از آنها مفقود شده بود، او نمی‌توانست شمن شود. در حین این عمل، او یک تابستان کامل را بدون خوردن یا نوشیدن گذراند.[3]

گرچه بوریات‌ها مراسم عمومی پیچیده‌ای برای تقدیس شمن‌ها دارند امّا «بیماری ـ خواب» آیین تشرف را نیز می‌شناسند. کنوفونتوف تجربه‌هایی را از میخائیل استپانوف[4] گزارش می‌دهد. استپانوف آموخت که داوطلب قبل از آنکه یک شمن شود، باید برای مدتی طولانی بیمار باشد؛ سپس ارواح نیاکان او که شمن بودند او را محاصره کرده، شکنجه می‌دهند، او را می‌زنند، بدنش را با چاقو قطعه قطعه می‌کنند و از این قبیل کارها. در حین این عمل شمن آتی بی‌جان می‌شود، دست و صورتش کبود شده و قلبش به سختی می‌زند.[5] به گفتهٔ بولاگات باچاچیف[6] دیگر شمن بوریات، ارواح اجدادی روح داوطلب

---

1. saargi
2. Ksenofontov, *Legendy*, p.102 (*Schamanengeschichten*, p.211).
3. *Legendy*, p.103 (*Schamanengeschichten*, pp.212-13).
4. Mikhail Stepanov
5. *Legendy*, p.101 (*Schamanengeschichten*, p.208).
6. Bulagat Buchachcyev

را به «مجمع سایتانی»[1] در آسمان می‌برند و در آنجا او تعلیم می‌یابد. پس از تشرفش، گوشت او پخته می‌شود تا به او حرفهٔ شمنی را بیاموزند. در حین این شکنجهٔ آیین تشرف است که شمن به مدت هفت شبانه‌روز مانند مرده باقی می‌ماند. در این موقع بستگانش (به جز زنان) پیش او می‌آیند و چنین آوازی را می‌خوانند: «شمن ما به زندگی باز می‌گردد و او به ما کمک خواهد کرد!» در همان حال که بدنش قطعه قطعه می‌شود و توسط نیاکانش پخته می‌شود، هیچ غریبه‌ای اجازه ندارد به او دست بزند.[2]

چنین تجربه‌هایی در مناطق دیگر یافت می‌شود.[3] یک زن تلئوت[4] بعد از مکاشفه‌ای که در آن انسان‌های ناشناخته‌ای بدنش را قطعه قطعه کردند و آن را در یک دیگ پختند، شمن زن شد.[5] بر طبق سنن شمن‌های آلتایی، ارواح نیاکان شمن‌ها گوشت آنها را می‌خورند، خونشان را می‌نوشند، شکم‌های آنها را باز می‌کنند و از این قبیل کارها.[6] باکای قزاق قرقیز می‌گوید: «من در آسمان پنج روح دارم که مرا با چهل چاقو زخمی می‌کنند و با چهل میخ مرا سوراخ می‌کنند» و به همین ترتیب.[7]

---

1. Assembly of the Saaytani

2. *Legendy*, p.101; *(Schamanengeschichten*, pp.209-10).

3. Cf. H. Findeisen, *Shamanentum*, pp.36ff.

۴. Teleut، گروهی از تاتارهای آلتایی که صحرانشینند (غرب سیبری) (م).

5. N. P. Dyrenkova, cited by. V. I. Propp, *Le radici storiche dei racconti di fate*, p.154.

در میان بهایگاها و گوندها، شمن نخستین با جوشاندن بدن پسرانش، برادرانش و شاگردانش به مدت بیست سال در یک ظرف، آنها را تعلیم می‌دهد؛ مقایسه کنید با،

Rudolf Rahmann, "Shamanistic and Related Phenomena in Northern and Middle India", pp.726-27.

6. A. V. Anokhin, *Materialy po shamanstvu u altaitsev*, p.131; Lehtisalo, "Der Tod und die Wiedergeburt", p.18.

7. W. Radlov: *Proben der Volksliteratur der türkischen Stämme-Süd Sibiriens und*

تجربهٔ خلسه‌آمیز قطع عضو بدن که تجدید حیات اندام‌ها را به دنبال خود دارد در نزد اسکیموها نیز شناخته شده است. اسکیموها از حیوانی (خرس، فیل دریایی و غیر آن) صحبت می‌کنند که داوطلب را زخمی می‌کند، او را پاره‌پاره کرده یا می‌بلعد؛ آنگاه گوشت جدیدی استخوان‌هایش را می‌پوشاند.[1] گاهی حیوانی که داوطلب را شکنجه می‌دهد روح یاریگر شمن آتی می‌شود.[2] معمولاً این موارد در رسالت خودبه‌خودی، اگرنه با بیماری، حداقل با حادثه‌ای غیر طبیعی (جنگ با یک حیوان دریایی، افتادن زیر یخ و غیر آنها) که به شدت شمن آتی را مجروح می‌کنند، آشکار می‌شوند. امّا اکثریت شمن‌های اسکیمو خودشان در جستجوی تشرف خلسه‌آمیز هستند و در جریان آن، بسیاری از آزمایش‌های سخت را تحمل می‌کنند، که گاهی به قطع عضو شمن سیبری و آسیای مرکزی بسیار نزدیک است. در اینگونه موارد، تجربه‌ای اسرارآمیز از مرگ و تجدید حیات بواسطهٔ تأمّل بر روی اسکلت خود شخص حاصل می‌شود و ما خیلی زود به این موضوع باز خواهیم گشت. در حال حاضر برخی تجربه‌های آیین تشرف را ذکر می‌کنیم که مشابه نمونه‌هایی است که اکنون بررسی نمودیم.

تشرف جادوگران استرالیایی

اولین ناظران مدت‌ها پیش گزارش داده‌اند که برخی از آیین‌های تشرف حکیم ساحران استرالیایی شامل مرگ آیینی داوطلب و انتقال و جابجایی اندام‌هایش می‌شود، عملی که یا توسط ارواح و یا توسط ارواح مردگان انجام می‌شود. بر این اساس، کلنل کالینز[3] (که آراء خود را در سال ۱۷۸۹ منتشر کرد)

---

und der tsungarishen Steppe, IV, p.60; *Aus Sibirien*, II, p.65; Lehtisalo, "Der Tod und die Wiedergeburt", p.18.

1. Lehtisalo, pp.20ff.
2. Ibid., pp.21-22.
3. Colonel Collins

گزارش می‌دهد که در میان قبایل پورت جکسون[1] در صورتی شخص حکیم ساحر می‌شود که روی قبر بخوابد. «روح متوفی با او ملاقات خواهد کرد، محکم گلوی او را می‌گیرد و آن را می‌شکافد، دل و روده‌هایش را بیرون می‌آورد و دوباره سر جای خودش قرار می‌دهد و زخم التیام می‌یابد».[2]

مطالعات اخیر این گزارش‌ها را به طور کامل تأیید و آنها را تکمیل کرده‌اند. به گفتهٔ هوویت[3] مردان قبیله وتژبالوک[4] معتقدند که موجودی ماوراءالطبیعی به نام ناگاتیا[5] حکیم ساحر را تقدیس می‌کند؛ او شکمش را باز می‌کند و بلورهای سنگی را که به او نیروی جادویی می‌دهند، درون شکم او می‌گذارد.[6] برای رسیدن به مقام حکیم ساحر، اوهلایی[7]ها روال زیر را دنبال می‌کنند: آنها مرد جوان منتخب را به قبرستان می‌برند و او را در آنجا تنها می‌گذارند، او مجبور است چندین شب در آنجا تنها بماند. به محض اینکه او تنها می‌شود چندین حیوان ظاهر گشته و او را لمس کرده و لیس می‌زنند. سپس مردی عصا بدست می‌آید، عصایش را به سر مبتدی فرو کرده و سنگی جادویی به اندازهٔ یک لیمو به داخل آن زخم می‌گذارد. آنگاه ارواح ظاهر می‌شوند و آوازهای جادویی و آوازهای مربوط به آیین تشرف را می‌خوانند تا هنر درمان کردن را به او تعلیم دهند.[8]

در میان بومیان واربورتون رنجز[9] (غرب استرالیا) تشرف به صورت زیر

---

1. Port Jackson
2. Cited by A. W. Howitt, *The Native Tribes of South-East Australia*, p.405; See also M. Mauss, "L' Origine des pouvoirs magiques dans Les sociétés australiennes".
3. Howitt
4. Wotjobaluk
5. Nagatya
6. "On Australian Medicin Men", p.48; *The Native Tribes*, p.404.
7. Euahlayi
8. K. Langloh Parker, *The Euahlayi Tribe*, pp.25-26.
9. Warburton Ranges

رخ می‌دهد. داوطلب وارد یک غار می‌شود و دو قهرمان توتمی (گربهٔ وحشی و شترمرغ استرالیایی) او را کشته، بدنش را می‌شکافند، اندام‌هایش را برمی‌دارند و به جای آنها مواد جادویی جایگزین می‌کنند. آنها همچنین استخوان کتف و درشت نی را برمی‌دارند، آنها را خشک می‌کنند و قبل از اینکه آنها را به جای خود برگردانند، با همان مواد جادویی پر می‌کنند. در طی این آزمایش سخت، استاد آیین تشرفش داوطلب را تحت نظارت و راهنمایی قرار می‌دهد؛ و او آتش را روشن نگه می‌دارد و تجربه‌های خلسه‌آمیز داوطلب را مشاهده می‌کند.[1]

آرانداهای (آرونتا)[2] استرالیای مرکزی سه روش را برای دستیابی به مقام حکیم ساحران می‌شناسند: ۱. از طریق **ایرونتارینیا**[3] یا «ارواح»؛ ۲. از طریق **ارونچا**[4] (یعنی ارواح انسان‌های **ارونچا** در زمان آلچراهای [آلچرینگا][5] افسانه‌ای)؛ ۳. از طریق دیگر حکیم ساحران. در مورد اول داوطلب به دهانهٔ غاری رفته و به خواب می‌رود. یکی از **ایرونتارینیاها** می‌آید و «نیزه‌ای نامرئی به طرف او پرتاب می‌کند که گردن او را از پشت سوراخ می‌کند، از زبان او وارد شده و سوراخ بزرگی را ایجاد می‌کند و سپس از دهانش بیرون می‌آید». زبان داوطلب سوراخ باقی می‌ماند و انسان به راحتی می‌تواند انگشت کوچکش را داخل این سوراخ کند. نیزه دوم سر داوطلب را قطع می‌کند و قربانی به زانو درمی‌آید. **ایرونتارینیا** او را به درون غار می‌برد که گفته می‌شود خیلی عمیق است و اعتقاد بر این است که **ایرونتارینیا** در روشنایی دائمی و در

---

1. A. P. Elkin, *The Australian Aborigines*, p.223.

۲. Aranda (Arunta)، مردم بومی‌ای که در مرکز استرالیا ساکنند (م).

3. Iruntarinia

4. Eruncha

۵. Alchera (Alcheringa)، اشاره است به مفهوم زمان مقدس در دین استرالیایی؛ یعنی زمانی که موجودات اسطوره‌ای آغازین («نیاکان توتمی») در هیأت انسانی و حیوانی در زمین می‌گشتند و آن را قابل سکونت می‌کردند (م).

نزدیکی چشمه‌های خنک (در واقع یعنی بهشت مردم آراندا) زندگی می‌کند. در غار ارواح اندام‌های درونی‌اش را برمی‌دارند و چیزهای دیگری را که کاملاً تازه هستند به او می‌دهند. داوطلب به زندگی بازمی‌گردد امّا مدّتی مثل دیوانه‌ها رفتار می‌کند. آنگاه **ایرونتارینیا** که برای انسان‌های دیگر به جز حکیم ساحر نامرئی است، داوطلب را به دهکده‌اش می‌برد. طبق آداب و سنن، او به مدت یک سال از اشتغال محروم می‌شود؛ اگر در طی این مدت سوراخ زبان بسته شود، وی قطع امید می‌کند، زیرا اعتقاد بر این است که قابلیت‌های جادویی‌اش از بین رفته‌اند. در طی این یک سال اسراری را از اعتراف سایر حکیم ساحران یاد می‌گیرد، به خصوص کاربرد تکه‌های کوارتز (**آتنونگارا**)[1] که **ایرونتارینیا** در بدن او قرار می‌دهد.[2]

روش دوم برای حکیم ساحر شدن به روش اوّل شباهت دارد، به جز آنکه به جای بردن داوطلب به دورن غار، **ارونچاها** او را همراه خودشان به زیرزمین می‌برند. در نهایت، روش سوم شامل مراسمی طولانی در مکانی خلوت می‌شود که در آنجا داوطلب باید در سکوت، به عملی گردن نهد که توسط دو حکیم ساحر پیر انجام می‌شود. آنها بدن داوطلب را با بلورهای سنگی تا حدّ سوزش پوست می‌مالند، بلورهای سنگی را درون پوست سر او فشار می‌دهند، زیر یکی از ناخن‌های دست راست او را سوراخ می‌کنند و شکافی در زبانش ایجاد می‌کنند. در نهایت علامت و نشانی که **اِرونچیلدا**[3] نام دارد روی پیشانی‌اش حکّ می‌شود که در لغت به معنی «دست شیطان» است، و **ارونچا**، روح پلید آراندها است. بدن داوطلب با نشانی دیگر، یعنی خطی سیاه در وسط پیشانی که مظهر **ارونچا** است، آرایش می‌شود و خط‌های اطراف آن

---

۱. در خصوص این سنگ‌های جادویی (Atnongara) به پانوشت ۶ ص۱۰۳ مراجعه کنید.

2. B. Spencer and F. J. Gillen: *The Native Tribes of Central Australia*, pp.522ff.; *The Arunta: a Study of a Stone Age People*, II, pp.391ff.

3. Erunchilda

ظاهراً حاکی از بلورهای جادویی داخل بدن داوطلب است. بعد از این تشرف، داوطلب در معرض همان رژیمی قرار می‌گیرد که شامل تابوهای بیشماری است.[1] ایلپای لورکنا[2] جادوگر معروف قبیلهٔ آنماتژرا[3] به اسپنسر[4] و گیلن[5] گفت:

وقتی به مقام حکیم ساحری دست یافته بود، روزی طبیب خیلی کهنسالی پیش او آمد و چند تا از سنگ‌های **آتنونگارای**[6] خود را با یک نیزه به سوی او پرتاب کرد. چند تا از آنها به قفسهٔ سینه او خورد، بقیهٔ سنگ‌ها گوش تا گوش در سرش فرو رفته و او را کشتند. سپس مرد پیر همهٔ دل و رودهٔ او را بیرون آورد، روده‌ها، جگر، قلب، شش ـ و در حقیقت همهٔ اندرونی بدن ـ و مرد پیر او را در تمام شب روی زمین رها نمود. صبح مرد پیر آمد و به او نگاه کرد و چند تا سنگ آتنونگارا درون بدنش، بازوهایش و پاهایش قرار داد و صورتش را با برگ‌هایی پوشاند. سپس برای او آواز خواند تا اینکه بدنش متورم شد. زمانی که این‌چنین شد، مرد پیر مجموعهٔ کاملاً جدیدی از اجزای درونی را برای او فراهم کرد، تعداد بیشتری از سنگ‌های **آتنونگارا** را در او جای داد و ضربهٔ آرامی بر سر او زد و این ضربه سبب شد که دوباره از جا بلند شود. سپس حکیم ساحر پیر به او آب داد و گوشتی را خورد که حاوی سنگ‌های **آتنونگارا** بود. زمانی که او بیدار شد نمی‌دانست که کجاست و گفت: «**تجو، تجو، تجو**» ـ «فکر کنم گم شده‌ام». امّا وقتی که اطراف را

---

1. Id.: *The Native Tribes*, pp.526ff.: *The Arunta*, II, pp.394ff.
2. Ilpailurkna
3. Unmatjera
4. Spencer
5. Gillen

۶. «این سنگ‌های «آتنونگارا» ساختارهای بلوری کوچکی دارند که تصور می‌شود هر حکیم ساحری قادر است به اختیار و میل خود از هر جای بدنش پدید آورد و اعتقاد بر این است که در کل بدن او پراکنده و پخش هستند. در حقیقت در اختیار داشتن این سنگ‌ها است که به حکیم ساحر پاکدامنی یا فضیلت عطا می‌کند».
(Spencer and Gillen, *The Northern Tribes of Central Australia*, p.480, n.1).

نگاه کرد، حکیم ساحر پیر را دید که کنارش ایستاده است و مرد پیر به او گفت: «نه، شما گم نشده‌اید؛ من خیلی وقت پیش شما را کشتم». ایلپای لورکنا کاملاً فراموش کرده بود که چه کسی بوده و در زندگی گذشته‌اش چه اتفاق افتاده بود. بعد از مدتی مرد پیر او را به کمپ[۱] خود بازگرداند و آن را به او نشان داد و گفت: آن زنی که در آنجا است همسر توست،[۲] زیرا او همه‌چیز را دربارهٔ همسرش فراموش نموده بود. بازگشت او به این شیوه، و رفتار عجیب و غریب او، آناً بر سایر بومیان آشکار ساخت که او به مقام حکیم ساحری رسیده بود.[۳]

در میان قبایل وارامونگا[۴] تشرف توسط ارواح **پونتیدیر**[۵] انجام می‌شود که با **ایرونتارینیای** آرانداها یکی است. حکیم ساحری به اسپنسر و گیلن گفت که او به مدت دو روز توسط دو روح که به او گفتند «پدرش و برادرش» هستند، تعقیب می‌شده است. در شب دوم این ارواح دوباره پیش او آمده و او را کشتند. «در حالیکه او مرده بود آنها بدن او را شکافتند و تمام اندرونی‌اش را بیرون آوردند امّا اندام‌های تازه‌ای را در بدن او گذاشتند و در نهایت آنها مار کوچکی را در بدنش قرار دادند و این مار نیروهای یک حکیم ساحر را به او داد».[۶]

تجربه‌ای مشابه در حین تشرف دوّم در میان قبایل وارامونگا رخ می‌دهد که به گفتهٔ اسپنسر و گیلن[۷] حتی اسرارآمیزتر است. داوطلبان مجبور به قدم زدن یا ایستادن مداوم می‌شوند تا آنکه از پا افتاده یا بیهوش می‌شوند. آنگاه «پهلوهایشان شکافته می‌شود و طبق معمول اندام‌های درونی آنها برداشته

---

۱. camp، اردوگاه، اتراق‌گاه (م).

۲. Lubra، نامی بومی در تاسمانی، و همچنین دختر یا زن بومی استرالیا (م).

3. Spencer and Gillen, pp.480-81.

4. Warramunga

5. puntidir

6. Ibid., p.484.

7. Ibid., p.485.

می‌شود و اندام‌های جدیدی به آنها داده می‌شود. یک مار در سرهای داوطلبان قرار داده می‌شود و بینی‌هایشان با شیء جادویی (**کوپیتجا**)[1] سوراخ می‌شود، که بعدها این شیء جادویی به آنها در درمان بیماران کمک می‌کند. به اعتقاد وارامونگاها این اشیاء جادویی در زمان آلچرینگای اسطوره‌ای توسط مارهای بسیار قدرتمند ساخته شده‌اند.[2]

بین بینگاها معتقدند که حکیم ساحران توسط ارواح موندادجی[3] و مونکانینجی[4] (پدر و پسر) متبرک می‌شوند. کورکوتجیِ[5] جادوگر توضیح داد که چطور روزی هنگام وارد شدن به غار، به موندادجی پیری برخورد کرد که گردنش را گرفت و او را کشت.

موندادجی او را دقیقاً از وسط شکافت، همهٔ اندرونی‌اش را بیرون آورد و آنها را با اندام‌های خودش تعویض کرد و در بدن کورکوتجی قرار داد. در همین حین او تعدادی از سنگ‌های مقدس را در بدنش جای داد. بعد از آنکه این عمل تمام شد روح جوان‌تر یعنی مونکانینجی بالای سر او آمد و او را به زندگی‌اش بازگرداند و به او گفت که اکنون یک حکیم ساحر است و به او نشان داد که چطور استخوان‌ها و سایر اندام‌هایی را که جادوی پلید در آنها بود از بدن انسان‌ها بیرون آورد. سپس او را به طرف آسمان بالا برد و تا نزدیک کمپ خود او، وی را پایین آورد، که در آنجا گریه و شیون بومیان داخل کمپ را شنید که تصور می‌کردند او مرده است. برای مدتی طولانی او کم و بیش مات و مبهوت ماند امّا تدریجاً بهبود یافت و بومیان فهمیدند که او به مقام حکیم ساحری دست یافته است. هنگامیکه او فعالیت می‌کند تصور می‌شود که روح مونکانینجی از نزدیک ناظر اوست، که البته مردم عادی او را نمی‌بینند. وقتی استخوانی را بیرون می‌آورد، این عمل

---

1. kupitja
2. Ibid., p.486.
3. Mundadji
4. Monkaninji
5. Kurkutji

معمولاً در تاریکی انجام می‌شود و کورکوتجی اوّل از همه به شدت شکم بیمار را می‌مکد و مقدار معینی از خون او را برمی‌دارد. سپس ضرباتی را بر بدن او وارد می‌کند، او را سوراخ می‌کند، می‌کوبد و می‌مکد تا اینکه در نهایت استخوان بیرون می‌آید و آنگاه بلافاصله و قبل از اینکه توسط ناظران دیده شود آن را به سمت محلی که مونکانینجی آرام نشسته است و تماشا می‌کند، پرتاب می‌کند. کورکوتجی سپس به بومیان می‌گوید، باید نزد مونکانینجی برود و از او تقاضا نماید لطفی در حق او کند، یعنی کورکوتجی اجازه دهد استخوان را به آنها نشان دهد و بعد از اینکه مونکانینجی اجازه می‌دهد، او به محلی که احتمالاً از قبل یک استخوان را در آنجا قرار داده است می‌رود و با آن باز می‌گردد.[1]

در قبیلهٔ مارا[2] این فن تقریباً به طور دقیق همین‌گونه است. شخصی که می‌خواهد حکیم ساحر شود آتش روشن می‌کند و چربی و دنبه می‌سوزاند و به این طریق توجه دو روح را که مینونگارا[3] نام دارند به طرف خود جلب می‌کند. این دو روح نزدیک شده و داوطلب را ترغیب می‌کنند و به او قول می‌دهند که او را به طور کامل نکشند. «اوّل از همه آنها وی را بیهوش می‌کنند و طبق روش معمول بدن او را شکافته و همه اندام‌هایش را بیرون می‌آورند و سپس با اندام‌های یکی از آن ارواح جایگزین می‌کنند. آنگاه او دوباره به زندگی باز می‌گردد و به او گفته می‌شود که اکنون یک طبیب است و به او نشان می‌دهند که چگونه استخوان‌ها و جادوی شریر را از بدن انسان‌ها بیرون آوردند و او را به آسمان بردند. سرانجام او را پایین آوردند و نزدیک کمپ خودش گذاشتند و در آنجا دوستان خود را که در حال شیون و عزاداری برای او بوده‌اند می‌بینند... . از جمله نیروهای در تصرف

---

1. Ibid., pp.487-88.
2. Mara
3. Minnungarra

حکیم ساحر «مارا» بالا رفتن به آسمان در تاریکی شب به وسیلهٔ طناب است که برای انسان‌های عادی نامرئی است، و در آنجا می‌تواند با ساکنان ستاره‌ها صحبت و گفتگو کند».[1]

استرالیا ـ سیبری ـ آمریکای جنوبی و سایر شباهت‌ها

همانگونه که اکنون ملاحظه کردیم، آیین‌های تشرف شمن‌های سیبری و حکیم ساحران استرالیایی شباهت بسیار زیادی به هم دارند. در هر دو مورد داوطلب در معرض عملی (عمل جراحی) توسط موجودات نیمه الهی یا اجداد خود قرار می‌گیرد، که در آن بدنش قطعه قطعه شده و اندام‌های درونی و استخوان‌هایش تعویض می‌شوند. در هر دو مورد این عمل در جایی مانند «دوزخ» رخ می‌دهد و یا مستلزم نزول به جهان زیرین است. ولی راجع به تکه‌های کوارتز یا دیگر اشیاء جادویی، که باور بر اینست ارواح آنها را در بدن[2] داوطلب استرالیایی قرار می‌دهند، باید اشاره نمود که این رسم در میان مردم سیبری از اهمیت اندکی برخوردار است. همانگونه که ملاحظه نمودیم تنها به‌ندرت به تکه‌های آهنی که برای ذوب شدن در همان ظرفی که گوشت و استخوان شمن آتی قرار داده شده‌اند، اشاره می‌شود. بین این دو منطقه تفاوت دیگری وجود دارد: در سیبری اکثر شمن‌ها توسط ارواح یا خدایان «انتخاب می‌شوند»، در حالیکه در استرالیا ظاهراً حرفهٔ حکیم ساحر جستجویی اختیاری از سوی داوطلب و نیز از «انتخاب» غیر ارادی و خودبه‌خودی داوطلب توسط ارواح و موجودات الهی ناشی می‌شود.

---

1. Ibid., p.488.

راجع به ابعاد دیگر آیین‌های تشرف حکیم ساحران استرالیایی نگاه کنید به، ص۲۲۶ به بعد.

۲. در خصوص اهمیتی که حکیم ساحران استرالیایی برای بلورهای سنگی قائلند، نگاه کنید به، ص۲۲۹ به بعد. اعتقاد بر اینست که این بلورها یا توسط موجودات متعالی به زمین پرتاب شده‌اند یا از تخت‌های آسمانی خدایان پایین افتاده‌اند؛ از اینرو در نیروی اورانوسی جادویی ـ دینی سهیم هستند.

همچنین باید اضافه نماییم که روش‌های تشرف جادوگران استرالیایی نمی‌تواند به اقسامی که ذکر نموده‌ایم تقلیل یابد.[۱] گرچه به نظر می‌رسد که عنصر مهم تشرف، قطع عضو بدن و جایگزینی اندام‌های درونی باشد، ولی همچنین روش‌های دیگری برای تقدیس (و برگزیدن) حکیم ساحر، علی‌الخصوص تجربهٔ خلسه‌آمیز صعود به آسمان، از جمله تعلیم داوطلب توسط موجودات آسمانی، وجود دارد. گاهی تشرف هم شامل قطع عضو داوطلب و هم صعودش به آسمان می‌شود (ما اندکی پیش‌تر دیدیم که این مورد در میان قبایل بین بینگا و مارا وجود دارد). در مناطق دیگر تشرف در طی سیری اسرارآمیز به جهان زیرین انجام می‌شود. همهٔ این اقسام تشرف، نیز در میان شمن‌های سیبری و آسیای مرکزی یافت می‌شود. این نوع شباهت بین دو گروه از فنون سرّی متعلق به اقوام باستانی که از لحاظ مکانی از هم بسیار دورند بدون تأثیر بر جایگاهی نیست که در تاریخ عمومی ادیان به شمنیسم داده شده است.

به هر صورت، این شباهت‌های بین استرالیا و سیبری به نحو بارزی صحت و قدمت آیین‌های تشرف شمنی را تأیید می‌کند. اهمیت و نقش غار در تشرف حکیم ساحر استرالیایی اهمیت این احتمال قدمت را بالا می‌برد. نقش غار در ادیان پارینه سنگی به نحو چشمیگری اهمیت غار را نشان می‌دهد.[۲] مضافاً اینکه غار و دهلیز تودرتو همچنان نقش بسیار مهمی در آیین‌های تشرف دیگر فرهنگ‌های ابتدایی (مثلاً در مالکولا) دارند؛ در واقع، هم غار و هم دهلیز تودرتو نمادهای عینی‌گذار به درون جهان دیگر و نزول به جهان زیرین هستند. بر طبق نخستین گزارش‌های شمن‌های آروکانی در

---

۱. نگاه کنید به، ص ۲۲۶ به بعد.

2. See, most recently, Gertrude R. Levy, *The Gate of Horn: a Study of the Religious Conceptions of the Stone Age, and Their Influence upon European Thought,* especially pp.46ff.; Johannes Maringer, *Vorgeschichtliche Religion,* pp.148ff.

شیلی آنها نیز در غارها تشرف می‌یافته‌اند و اغلب این غارها با سرهای حیوانی آراسته و تزئین می‌شدند.[۱]

در میان اسکیموهای اسمیت ساوند،[۲] داوطلب باید شب‌هنگام بر روی پرتگاهی که در اطراف آن غارهایی وجود دارند برود و در تاریکی مستقیم به طرف جلو حرکت نماید. اگر از پیش مقدر شده باشد که شمن می‌شود، وارد غار خواهد شد امّا اگر اینگونه نباشد، ناگهان به درون پرتگاه می‌افتد. به مجرد اینکه او وارد غار می‌شود، غار پشت سر او بسته می‌شود و تا مدتی پس از آن دوباره باز نخواهد شد. داوطلب باید در لحظه‌ای که دوباره درِ غار باز می‌شود فرصت را غنیمت شمرده و بیرون بیاید، در غیر این صورت ممکن است برای همیشه در غار محبوس شود.[۳] غارها نقش مهمی در تشرف شمن‌های آمریکای شمالی ایفا می‌کنند؛ این در غارها است که داوطلبان خواب‌هایی می‌بینند و با ارواح یاریگرشان ملاقات می‌کنند.[۴]

در اینجا باید متذکر شویم که شباهت‌های مربوط به این باور که ارواح و تشرف‌دهندگان بلورهای سنگی را به بدن داوطلب وارد می‌کنند، در مناطق دیگر نیز یافت می‌شود ـ مثلاً در میان سمانگی‌های مالزی.[۵] امّا این کار یکی از

---

1. A. Métraux, "Le Shamanisme Araucan", p.313.

در استرالیا نیز غارهای منقّش وجود دارد، امّا این غارها برای آیین‌های دیگری مورد استفاده بودند. با توجه به دانش حال حاضرمان، تعیین و مشخص نمودن اینکه آیا غارهای نقاشی‌شده در آفریقای جنوبی، روزگاری برای تشرفات شمنی مورد استفاده بوده است، مشکل است؛ نگاه کنید به Levy, pp.38-39.

2. Smith Sound Eskimo

3. A. L. Kroeber, "The Eskimo of Smith Sound", p.307.

بن‌مایهٔ درهایی که تنها برای تشرف یافته‌ها باز می‌شوند و تنها برای مدت کوتاهی باز باقی می‌مانند، در افسانه‌های شمنی و دیگر افسانه‌ها کاملاً متداول است. نگاه کنید به، ص ۷۰۰ و بعد از آن.

4. Willard Z. Park, *Shamanism in Western North America*, pp.27ff.

5. P. Schebesta, *Les Pygmées*, p.154. Cf. also Ivor H. N. Evans, "Schebesta on the Sacerdo-Therapy of the Semang", p.119;

چشمگیرترین ویژگی‌های شمنیسم آمریکای جنوبی است. «شمن کوبنو بلورهای سنگی را در سر مبتدی فرو می‌کند؛ این بلورهای سنگی مغز و چشمان داوطلب را تا تَه می‌خورند، آنگاه جای آن اندام‌ها را گرفته و نقطهٔ قوت داوطلب می‌شوند».[۱] در مناطق دیگر بلورهای سنگی نماد ارواح یاریگر هستند.[۲] در کل، نزد شمن‌های مناطق حارهٔ آمریکای جنوبی قدرت جادویی در ماده‌ای نامرئی عینیت می‌یابد که استادان به مبتدیان، گاهی دهان به دهان انتقال می‌دهند.[۳] «بین مادهٔ جادویی، یا جِرمی نامرئی امّا محسوس، و تیرها و تیغ‌ها و بلورهای سنگی که بدن شمن با آن پُر می‌شود، هیچ تفاوتی از لحاظ ماهیت وجود ندارد. این اشیاء به قدرت شمن عینیت می‌بخشند، که در میان قبایل مختلف به صورت مبهم‌تر و تا حدی انتزاعی‌تر، برخوردار از ماده‌ای جادویی تصور می‌شوند».[۴]

این ویژگی ابتدایی که شمنیسم آمریکای جنوبی را با جادوگری استرالیا مرتبط می‌کند بااهمیت است. به زودی خواهیم دید که تنها این ویژگی نیست که شمنیسم آمریکای جنوبی را با جادوگری استرالیایی مرتبط می‌کند.[۵]

هالا، حکیم ساحر سمانگ مالزی به کمک بلورهای کوارتز درمان می‌کند، و ممکن است این بلورها را مستقیماً از سینوی (Chenoi, Chinoi, Cinoi) دریافت کرده باشد. سینوی ارواح آسمانی هستند. گاهی نیز آنها در این بلورهای کوارتز زندگی می‌کنند که در این حالت آنها تحت فرمان هالا هستند؛ هالا به کمک آنها بیماری‌ای را که بیمار را رنج می‌دهد و روش درمان آن را، در این بلورها می‌بیند. به منشأ آسمانی این بلورها (سینوی) توجه داشته باشید؛ این منشأ آسمانی بر منبع نیروهای حکیم ساحر دلالت دارد. نگاه کنید به، ص۲۲۹ به بعد.

1. Métraux, "Le Shamanisme chez les Indiens de l'Amerique du Sud tropicale", p.216.
2. Ibid., p.210.
3. Ibid. p.214.
4. Ibid., p.215; cf. H. Webster, Magic, pp.20ff.

۵. در خصوص مسأله مناسبات فرهنگی بین استرالیا و آمریکای جنوبی نگاه کنید به،

W. Koppers, "Die Frage der eventueller alter Kulturbeziehungen zwischen südlichsten Südamerika und Südostaustralien". Cf. also Paul Rivet, "Les Melano-Polynesiens et les Australiens en Amerique", pp.51-54 (linguistic

قطع عضو در آیین تشرف در آمریکای شمالی و جنوبی، آفریقا و اندونزی

بنابراین، در آمریکای جنوبی نیز همانند استرالیا یا سیبری، هم رسالت خودبه‌خودی و هم جستجو برای تشرف، یا مستلزم بیماری مرموز یا کمابیش آیین نمادین مرگ رمزی است که گاهی اوقات قطع عضو بدن و تجدید حیات اندام‌ها را در پی دارد.

درمیان آروکان‌هاانتخاب معمولاً ازطریق بیماری ناگهانی آشکارمی‌شود؛ زن جوان به زمین می‌افتد «گویی مرده است» و با باز یافتن سلامتی قصد خود را برای اینکه **ماچی**[1] (شمن زن)[2] شود، اعلام می‌کند. دختر ماهیگیری به پدر هووس گفت: «من در حال جمع‌آوری صدف از روی صخره‌های آبی بودم و در این زمان چیزی شبیه یک ضربه روی سینه خود احساس کردم و صدای بسیار واضحی در درون به من گفت: «یک **ماچی** شو! این خواست و ارادهٔ من است!». در همین حین دردهای ناگهانی در دل و روده‌ام مرا بیهوش کرد. مسلماً این **اِنگنچن**[3] استاد انسان بود که به درون من رفته بود.[4]

در کل آنطور که مترو به حق اظهار نموده است، مرگ نمادین شمن با افسون‌های بیهوش‌کننده و طولانی و خواب سنگین داوطلب همراه است.[5] مبتدیان یاماناً[6] در مجمع‌الجزایر تییرادل فیوگو[7] صورتشان را می‌مالند تا اینکه پوست دوم و حتی پوست سوم ظاهر می‌شود، و «پوست تازه» تنها برای

---

similarities between Patagonians and Australians, p.52).

همچنین مقایسه کنید با ص ۲۲۶ به بعد.

1. machi
2. Métraux, "Le Shamanisme Araucan", p.315.
3. Ngenechen
4. Cited in ibid., p.316.
5. "Le Shamanisme chez les Indiens de l'Amerique du Sud tropicale", p.339.
6. Yamana
7. Tierra del Fuego

تشرف‌یافتگان قابل رؤیت است.[1] درمیان باکایری[2] ها، توپیلما[3] ها و کاریب[4] ها «مرگ» (با عصارهٔ تنباکو) و «تجدید حیات» داوطلب صراحتاً اثبات و تأیید می‌شوند.[5] در جشن تقدیس شمن آروکانی، استادان و مبتدیان، پابرهنه بر روی آتش راه می‌روند بدون آنکه بسوزند و بی‌آنکه لباس‌هایشان آتش بگیرد. همچنین آنها با بینی‌های سوراخ‌شده یا چشم‌های از حدقه درآمده دیده می‌شدند. «شخص تشرف‌دهنده تماشاچیان غیرمذهبی را متقاعد می‌کرد که اوزبان وچشمانش رادرآورده وآنها را باانداام‌های شخص تشرف‌یافته عوض نموده است. اوهمچنین شخص در حال تشرف را با میله‌ای سوراخ می‌کرد که از شکمش داخل شده و از ستون فقراتش بیرون می‌آمد بی‌آنکه خونی بیاید یا موجب درد شود.[6] شمن‌های توبایی[7] میله‌ای را به طور کامل در قفسهٔ سینه فرو می‌کنند و این میله سینهٔ آنها را مانند گلوله تفنگ سوراخ می‌کند».[8]

---

1. M. Gusinde, "Une École d'hommes-médecine chez les Yamanas de la Terre de Feu", p.2162:
«پوست قدیمی باید ناپدید شود و برای لایهٔ (پوست) تازهٔ روشن و لطیف جا باز کند. اگر پوست در هفته‌های نخستین سایش و مرهم‌گذاری قابل رؤیت شد ـ حداقل براساس توهمات و خیالات یکاموش (=حکیم ساحر) با تجربه ـ نوآموزان قدیمی در قابلیت‌های داوطلب شک نمی‌کنند. از آن پس او باید تلاش‌های خود را مضاعف نماید و با دقت گونه‌هایش را بمالد تا یک سوم پوست لطیف و حتی نرم‌تر و زیباتر ظاهر شود. از آن پس این پوست آنقدر حساس می‌شود که هرگونه لمس نمودن آن، باعث درد شدیدی در او می‌شود. زمانی که شاگرد در نهایت به این مرحله رسید، تعلیم معمول، نظیر تعلیمی که لویما ـ یکاموش می‌تواند ارائه کند، پایان می‌یابد».

2. Bakairi

3. Tupilmba

۴. Carib، سرخ‌پوستان شمال شرقی آمریکای جنوبی (م).

5. Ida Lublinski, "Der Medizinmann bei den Naturvölkern Südamerikas", pp.248ff.

6. Rosales, *Historia general del Regno de Chile*, I, p.168.

۷. Toba، قبایلی که در ناحیه‌ای از آرژانتین ساکنند (م).

8. Métraux, "Le Shamanisme Araucan", pp.313-14.

اعـمال مشـابهی در شـمنیسم آمـریکای شـمالی بـه تأیـید رسـیده‌انـد. تشرف‌دهندگان مایدو[1] مبتدیان را در گودالی پـر از «طـلسـم و جـادو» قـرار می‌دهند و آنها را با «زهر جادویی» «می‌کُشند»؛ پس از این تشـرف، مـبتدیان قادرند سنگ‌های قرمز داغ را بدون اینکه بـه خـودشان آسـیبی رسـانند، در دستانشان نگه دارند.[2] تشرف در اجتماع شمنی «آیین روح» در میان پومو[3]ها شامل شکنجه، مرگ و تجدید حیات مبتدیان می‌شود؛ مبتدیان شبیه جـنازه روی زمین دراز می‌کشند و با پوشال یاکاه پوشانده می‌شوند. شبیه همین آیین در میان یوکی[4]ها، هاکنوم[5]ها و میوُک[6]های نواحی ساحلی اقیانوس آرام دیده می‌شود.[7] مجموعهٔ کاملی از آیـین‌های تشـرف در نـزد پـوموهای نـواحـی ساحلی اقیانوس آرام نام پـراهـمیت «بُـرش» را دارد.[8] در مـیان مـردم ریـور پاتوین،[9] خواهان یا داوطلب اجتماع کوکسو،[10] تصور می‌کند کـه نـافش بـا نیزه‌ای سوراخ شده و خود کوکسو تیری در بدن او فرو کرده است؛ او می‌میرد و توسط یک شمنِ زنده می‌شود.[11] شمن‌های لویی زنو[12] یکدیگر را با تـیر

وقتی که شمنِ وارو تشرف می‌یابد، گریه‌های بلند خبر از «مرگ» او می‌دهند.
("Le Shamanisme chez les Indiens de l'Amerique du Sud tropicale", p.339).

1. Maidu

2. E. W. Gifford, "Southern Maidu Religious Ceremonies", p.244.

۳. Pomo، سرخ‌پوستان کالیفرنیای شمالی (م).

4. Yuki

۵. Huchnom، سرخ‌پوستان درهٔ رود اِل در شمال غربی کالیفرنیا (م).

۶. Coast Miwok، سرخ‌پوستان مرکز کالیفرنیا (م).

7. E. M. Loeb, *Tribal Initiations and Secret Societies*, p.267.

8. Ibid., p.268.

۹. River Patwin، سرخ‌پوستان درهٔ ساکرمنتو در کالیفرنیا (م).

۱۰. Kuksu، یک فرقهٔ دینی سرخ‌پوست یا آیین‌هایی که این فرقه در جنوب درهٔ ساکرمنتو انـجام می‌دهند (م).

11. Ibid., p.269.

۱۲. Luiseno، سرخ‌پوستان ساکن در نواحی ساحلی کالیفرنیا (م).

«می‌کشند». در میان تلینگیت[۱]ها «نخستین تسخیر داوطلب ـ شمن توسط ارواح، بواسطهٔ خلسه‌ای که او را ناتوان می‌کند آشکار می‌گردد. مبتدی منومینی[۲] با اشیاء جادویی تشرف‌دهنده سنگسار می‌شود و سپس به هوش می‌آید.[۳] و البته، تقریباً در همه جای آمریکای شمالی آیین‌های تشرف در انجمن‌های سرّی (شمنی یا دیگر انجمن‌ها)، شامل آیین مرگ و تجدید حیات داوطلب است.[۴]

شبیه همین نمادپردازی مرگ و تجدید حیات رمزی، خواه به شکل بیماری‌های مرموز یا در شکل آیین‌های تشرف شمنی، در مناطق دیگر نیز یافت می‌شود. در میان سودانی‌های کوه‌های نوبا[۵] نخستین مراسم تقدیس در آیین تشرف، «سر»[۶] نامیده می‌شود و گفته می‌شود «سر مبتدی برای ورود روح» باز می‌شود.[۷] امّا تشرفات از طریق خواب‌های شمنی یا حوادث غیر طبیعی نیز رخ می‌دهد. مثلاً در حدود سی سالگی شمن رشته‌ای از خواب‌های پراهمیت را می‌دید: او اسبی سفید با شکم قرمز، پلنگی که پنجهٔ خود را بر روی شانه‌اش گذاشته و ماری که او را نیش می‌زند، در خواب می‌دید ـ و همهٔ این حیوانات نقش مهمی را در خواب‌های شمنی ایفا می‌کنند. بلافاصله پس از اینکه او به طور ناگهانی شروع به لرزیدن می‌کرد، هوشیاری‌اش را از دست می‌داد و شروع به غیبگویی می‌کرد. این اولین نشانهٔ

---

۱. Tlingit، سرخ‌پوستان نواحی ساحلی و جزیره‌ای در جنوب شرقی آلاسکا (م).

۲. Menomini، سرخ‌پوستان آمریکایی که سابقاً در امتداد رود منومینی ساکن بودند (م).

3. Constance Goddard Dubois, *The Religion of the Luiseño Indians*, p.81; John R. Swanton, "Social Conditions, Beliefs, and Linguistic Relationship of the Tlingit Indians", p.466; Loeb , pp.270-78.

مقایسه کنید با صفحات بعدی، ص ۲۲۶ به بعد.

4. Loeb, pp.266ff.

5. Nuba

6. head

7. S. F. Nadel, "A Study of Shamanism in the Nuba Mountains", p.28.

«انتخاب» بود، امّا او دوازده سال انتظار می‌کشید تا به مقام یک کوجور[1] منصوب می‌شد. شمن دیگری هیچ خوابی ندید، امّا یک شب کلبه‌اش به وسیلهٔ آذرخش آتش گرفت، و آنطور که ادعا نمود «به مدت دو روز مُرد».[2]

ساحری از آمازولو[3] به دوستانش گفت: «خواب دیده است که آب رودخانه او را با خود می‌برد. او چیزهای زیادی را در خواب می‌بیند و بدنش آشفته می‌شود و این خواب‌ها را نظاره‌گر می‌شود. و دائماً چیزهای زیادی را در خواب می‌بیند و زمانی که بیدار می‌شود، به دوستانش می‌گوید: «بدن من این روزها آشفته و پریشان‌حال است، خواب انسان‌هایی را دیدم که می‌خواستند مرا بکشند، نمی‌دانم چطور فرار کردم. و در بیداری متوجه شدم که قسمتی از بدنم با اجزای دیگر فرق داشت و دیگر شبیه بقیه اندام‌هایم نبود».[4] هر کدام از این موارد، یعنی خواب، بیماری یا آیین تشرف وجود دارند امّا رکن اصلی همواره یکسان است: مرگ و تجدید حیات نمادین مبتدی که مستلزم قطعه‌قطعه کردن بدن است و به روش‌های گوناگون (قطع عضو، بریدگی یا زخم عمیق، باز کردن شکم، و غیر آنها) انجام می‌شود. در مثال‌هایی که در ذیل می‌آید، کشته شدن داوطلب توسط استادان آیین تشرف حتی با وضوح بیشتری نشان داده می‌شود. اولین مرحلهٔ تشرف حکیم ساحر مالکولایی[5] اینگونه است:

پسرخواهر یک بویلیِ اهل لول نارونگ[6] پیش او آمد و گفت: «می‌خواهم به من چیزی بدهی». بویلی گفت: «آیا تو شروط را انجام

---

1. Kujur
2. Ibid., pp.28-29.
3. Amazulu
4. Rev. Canon [Henry] Callaway, *The Religious System of the Amazulu*, pp.259f., cited by Paul Radin, *Primitive Religion*, pp.123-24.
5. J. W. Layard, "Malekula: Flying Tricksters, Ghosts, Gods and Epileptics", cited by Radin, *Primitive Religion*, pp.65-66.
6. Lol-narong

داده‌ای؟» او گفت: «بله، من این شروط را انجام داده‌ام». دوباره بویلی گفت: «آیا شما با زنی همخوابی داشته‌اید؟» و پسرخواهرش گفت: «نه!» در نتیجه بویلی گفت: «قبول است».

سپس او به خواهرزاده‌اش گفت: «بیا اینجا روی این برگ دراز بکش» و جوان بر روی آن خوابید. آنگاه بویلی خودش چاقویی خیزرانی ساخت و یکی از دست‌های مرد جوان را قطع کرد، و آن را بر روی دو برگ قرار داد. به خواهرزاده‌اش خندید و مرد جوان نیز خندید. سپس او دست دیگر او را برید و آن را بر روی برگ‌هایی در کنار برگ اول قرار داد. و او برگشت و دوباره هر دو خندیدند. سپس بویلی پاهای خواهرزاده‌اش را از ران قطع کرد و آن را در کنار دست‌هایش قرار داد و آمد و خندید و مرد جوان نیز خندید. سپس او پای دیگرش را قطع کرد و آن را در کنار اوّلی قرار داد، و برگشت و خندید و خواهرزاده‌اش را دید که هنوز در حال خندیدن بود. در نهایت سر او را قطع کرد و آن را در مقابل او نگه داشت و او و سر، هر دو خندیدند.

سپس او سر را دوباره سر جایش گذاشت و دست‌ها و پاهایی راکه قطع کرده بود برداشت و آنها را دوباره در جاهای خودشان قرار داد.

بقیهٔ این مراسم تشرف، شامل تغییر شکل جادویی استاد و مرید به مرغ می‌شود، که در کل نماد شناخته‌شده و مشهور «نیروی پرواز» شمن و ساحر است و ما به این موضوع باز خواهیم گشت.

بر طبق سنت کیوای پاپوان‌ها،[1] یک شب شخصی توسط **اوبورو**[2] (روح شخص مرده) کشته شد. این روح همهٔ استخوان‌های آن شخص را بیرون آورد و به جای آنها استخوان‌های **اوبورو** را جایگزین نمود. وقتی که آن شخص به زندگی بازگشت شبیه ارواح بود یعنی شمن شده بود. **اوبورو** به او یک استخوان داد که شمن از طریق آن می‌توانست ارواح را احضار کند.[3]

---

۱. Kiwai Papuans، قبایل پاپوان که در جزیره‌ای از مجمع‌الجزایر مالزی ساکن هستند (م).

2. óboro

3. G. Landtman, The Kiwai Papuans of British New Guinea, p.325.

در میان دیاک‌های بورنئو،[1] تشرف **مانانگ**[2] (شمن) مستلزم سه مراسم است که با سه مرحله شمنیسم دیاک‌ها مطابق است. اولین مرحله **بسودی**[3] (کلمه‌ای که ظاهراً «احساس کردن»، «لمس کردن» معنی می‌دهد) اساسی‌ترین مرحله نیز هست و در ازای پول خیلی اندکی انجام می‌شود. داوطلب در ایوان دراز می‌کشد گویی بیمار است و یک **مانانگ** دیگر سراسر شب را با او می‌گذراند. اعتقاد بر اینست که این کار به شمن آتی تعلیم می‌دهد تا بیماری‌ها و درمان آنها را با معاینهٔ بیمار با دست خود، پیدا کند. در همین زمان، شمن‌های پیر و کارکشته نیز ممکن است «نیروی» جادویی را در شکل سنگریزه‌ها یا دیگر اشیاء به درون بدن داوطلب فرو کنند.

مراسم دوّم **بکلیتی**[4] (شکافتن) پیچیده‌تر و مشکل‌تر است و به طور بارزی از ویژگی‌های شمنی برخوردار است. بعد از یک شب ورد خواندن شمن‌های پیر مبتدی را به اتاقی می‌برند که به وسیلهٔ پرده‌ها مجزا شده است. «آنگونه که آنها تأکید می‌کنند، در آن اتاق سر مبتدی را می‌شکافند. مغز و تمام محتویات داخل سر او را بیرون می‌آورند، آنها را می‌شویند، به جای خود باز می‌گردانند، ذهن و فکر روشن به او می‌دهند تا بتواند به درون اسرار ارواح شریر و پیچیدگی‌های بیماری نفوذ کند؛ آنها به درون چشمهایش خاک طلا می‌ریزند، این خاک طلا به او تیزی و قوهٔ بینایی کافی می‌دهد تا روحی را که در هر جایی ممکن است گم شده باشد، ببیند؛ قلاب‌های نوک‌داری را بر روی نوک انگشتان او قرار می‌دهند که او را قادر می‌کند بر روح مستولی شود و آن را محکم بگیرد؛ و در نهایت آنها قلبش را با تیر سوراخ می‌کنند تا او را رقیق القلب و آکنده از دلسوزی به بیماری و درد و رنج کند».[5] البته این مراسم

---

1. Dyak of Borneo
2. manang
3. besudi
4. bekliti
5. H. Ling Roth, *The Natives of Sarawak and British North Borneo*, I, pp.280-81, citing observations published by Archdeacon J. Perham in the JRAS *Straits*

نمادین است؛ مثلاً در طی آن نارگیلی را روی سر مبتدی قرار می‌دهند و سپس آن را می‌شکنند و کارهایی مانند آن. مراسم سوّم که تشرف شمن را کامل می‌کند، شامل سفر خلسه‌آمیز به آسمان از طریق نردبان آیینی است. ما در فصل بعدی به این مراسم آخر باز خواهیم گشت.[۱]

بی‌تردید، در مراسم **بکلیتی** دوباره آیینی را داریم که نماد مرگ و تجدید حیات داوطلب است. جابجایی امعاء و احشاء درونی بدن داوطلب طبق مراسمی آیینی انجام می‌شود که ضرورتاً دال بر تجربه‌های خلسه‌آمیز ـ خواب، بیماری یا جنون زودگذر ـ داوطلبان استرالیایی یا سیبریایی نیست. اگر دلیل ادعاشده در خصوص تجدید اندام‌ها (اعطای بینایی بهتر، شفقت، و غیر آن) صحیح باشد، این امر نشان می‌دهد که معنای واقعی و اصیل این مراسم به فراموشی سپرده شده است.

تشرف شمن‌های اسکیمو

در میان اسکیموهای آماسالیک،[۲] مرید برای اینکه به این حرفه تشرف پیدا کند، نزد **آنگاکوک**[۳] (جمع آن، **آنگاکوت**[۴]) پیر نمی‌رود؛ بلکه خود شمن داوطلب را در اوایل طفولیتش انتخاب می‌کند.[۵] شمن از میان پسران، شش تا هشت نفر را که برای تشرف مستعدتر می‌داند انتخاب می‌کند؛ «احتمالاً به این

Branch, No, 19 (1887). Cf. also L. Nyuak, "Religious Rites and Customs of the Iban or Dyaks of Sarawak", pp.173ff.; E. H. Gomes, *Seventeen Years among the Sea Dyaks of Borneo*, pp.178ff.; and the myth of the dismemberment of the primordial shaman among the Nodora Gond, in Verrier Elwin, *Myths of Middle India*, p.450.

۱. بخش‌های بعدی، ص ۲۱۳ به بعد.

2. Ammasalik

3. angakok

4. angakut

5. W. Thalbitzer, "The Heathern Priests of East Greenland (Angakut)", pp.452ff.

منظور که اطلاعاتی از عالی‌ترین نیروهای موجود را برای نسل بعدی حفظ کند».[۱] «تنها برخی روان‌های خصوصاً مستعد، خیال‌پردازان، اشخاص رویایی (نهان‌بین) با خلق‌وخوی عصبی و جنون‌آمیز می‌توانند انتخاب شوند. **آنگاکوک** پیر شاگردی را پیدا نموده و او را به طور کاملاً پنهانی و مخفیانه، دور از کلبه و در کوه‌ها تعلیم می‌دهد».[۲] **آنگاکوک** به شاگرد خود تعلیم می‌دهد که در مکانی خلوت و دورافتاده، انزوا گزیند ـ در کنار قبری قدیمی درکنار یک دریاچه ـ و در همان زمانی که در انتظار حادثه‌ای مهم است دو سنگ را به هم می‌ساید. «آنگاه خرس دریاچهٔ یخچال طبیعی بیرون خواهد آمد و با ولع همهٔ گوشت تن تو را خواهد خورد و تو را به یک اسکلت مبدل می‌کند و تو خواهی مُرد. امّا دوباره بدنت، گوشت آورده، بیدار می‌شوی و لباس‌هایت به سرعت به طرف تو خواهند آمد».[۳] در میان اسکیموهای لابرادور[۴] این خود روح بزرگ یعنی تونگارسوک[۵] است که به شکل خرس سفید عظیم‌الجثه‌ای ظاهر گشته و داوطلب را می‌بلعد.[۶] در گرینلند غربی[۷] زمانی که این روح ظاهر می‌شود داوطلب به مدت سه روز به حالت «مرده» می‌افتد.[۸]

البته این تجربه‌های مرگ آیینی و تجدید حیات که در طی آن جوان برای مدتی بیهوش می‌شود، در حالت خلسه است. و امّا دربارهٔ لاغرشدن شاگرد و تبدیل شدن او به پوست و استخوان و دوباره گوشت جدید آوردن بدن او،

---

1. Ibid., p.454.
2. Id., "Les Magiciens esquimaux, leur conceptions du monde, de l'âme et de la vie", p.77. Cf. also E. M. Weyer, Jr., *The Eskimos: Their Environment and Folkways*, p.428.
3. Thalbitzer: "Les Magiciens esquimaux", p.78; The Heathen Priests. p.454.
۴. Labrador، سرزمین اصلی نیوفوندلند کانادا (م).
5. Tongársoak
6. Weyer, p.429.
7. Western Greenland
8. Ibid.

باید اشاره کرد که این ویژگی خاص تشرف اسکیموهاست و ما خیلی زود در ارتباط با روش عرفانی دیگر، به این موضوع باز خواهیم گشت. مبتدی در تمام تابستان و حتی در چندین تابستان متوالی، سنگ‌هایش را به هم می‌ساید تا اینکه زمانی فرا می‌رسد که او ارواح یاریگرش را بدست می‌آورد.[1] امّا در هر فصل او یک استاد جدید پیدا می‌کند تا به تجربه‌اش وسعت بخشد (چراکه هر **آنگاکوک** در یک فن ویژه متخصص است) و گروهی از ارواح راگردآوری نماید.[2] در زمانی که او سنگ‌هایش را به هم می‌ساید، در معرض برخی تابوها قرار می‌گیرد.[3] **آنگاکوک** در یک زمان، پنج یا شش شاگرد را تعلیم می‌دهد[4] و بابت تعلیم شاگردانش، پول دریافت می‌کند.[5]

در میان اسکیموهای ایگلولیک شرایط متفاوت است. مرد یا زن جوانی

---

1. Thalbitzer, "The Heathen Priests", p.454; Weyer, p.429.
2. Thalbitzer, "Les Magiciens esquimaux". p.78.
3. Id., "The Heathen Priests", p.454.

در هر جای جهان و در هر دسته یا مقوله‌ای، تشرف شامل تعداد خاصی از تابوها می‌شود. بازگویی ریخت‌شناسی گستردهٔ این ممنوعیت‌ها خسته کننده و ملال‌آور است چراکه در مجموع دارای هیچ اهمیت آشکاری برای بررسی ما نیستند. نگاه کنید به،

H. Webster, *Taboo: a Sociological Study*, especially pp.273-76.

4. Thalbitzer, "Les Magiciens esqimaux", p.79.
5. Id., "The Heathen Priests", p.454;

راجع به تعلیم داوطلبان، همچنین نگاه کنید به،

V. Stefánsson, "The Mackenize Eskimo", pp.367ff.; F. Boas, "The Central Eskimo", pp.591ff.; J. W. Bilby, *Among Unknown Eskimos*, pp.196ff. (Baffinland).

کنود راسموسن (*Across Arcitc America*, pp.82ff.) داستان شمن اینگجوگارجوک را نقل می‌کند که در آیین تشرفش خلوت گزید، و احساس نمود که «گاهی برای مدت کوتاهی می‌میرد». بعد خود او خواهرزنش را با شلیک یک گلوله تشرف داد (به جای سر سربی این گلوله، یک سنگ گذاشته بود). یادآور می‌شویم که در سومین حالت از تشرف، داوطلب پنج روز را در آب خیلی سرد می‌گذراند بدون اینکه لباس‌های او خیس شوند.

که می‌خواهد شمن شود، با همراه داشتن هدیه‌ای نزد استاد انتخابی رفته و می‌گوید: «من به این دلیل پیش شما آمدم که مشتاقم شما را ببینم». همان شب شمن با این هدف که «تمام موانع را از میان بردارد» از ارواح خویش سؤال می‌کند. سپس داوطلب و خانواده‌اش جلو می‌روند تا به گناهانشان (نقض یا تخلف از تابو و مانند آن) اعتراف نمایند، و به این نحو خودشان را در نزد ارواح پاک و تزکیه می‌کنند. دورهٔ تعلیم، به خصوص در مورد مردان طولانی نیست. این دوره ممکن است کوتاه و حتی بیش از پنج روز نباشد امّا این دوره به داوطلب یاد می‌دهد تا در انزوا به کارآموزی ادامه دهد. تعلیم (کارآموزی) در صبح، ظهر، غروب و شب انجام می‌شود. در طی این دوره داوطلب خیلی کم چیز می‌خورد و خانواده‌اش به شکار نمی‌روند.[1]

تشرف به معنای اخص آن با عملی آغاز می‌شود که ما راجع به آن تنها گزارش‌های اندکی در دست داریم. **آنگاکوک** پیر «روح» شاگرد را از چشمانش، مغزش و روده‌هایش بیرون می‌آورد، با این هدف که ارواح آنچه را که در او بهترین است، بشناسند.[2] بعد از «بیرون آوردن روح» شمن آتی خودش قادر می‌شود روحش را از بدن خود خارج کند و سفرهای رمزی طولانی را در فضا و اعماق دریاها به عهده گیرد.[3] ممکن است این عمل رمزی تا حدودی به فنون استرالیایی، که در بالا مورد بررسی قرار گرفت، شباهت داشته باشد. در هر صورت، با بیرون آوردن روح از روده‌ها، مسلماً، از «تجدید» اندام‌های درونی، دیگر خبری نیست.

سپس استاد، **آنگاکوکی**[4] را برای او پیدا می‌کند که **کائومانِک**[5] یعنی «نور» یا «روشن‌بینی» شاگرد نیز، نامیده می‌شود، زیرا **آنگاکوک** در بردارندهٔ «نوری مرموز است که شمن به طور ناگهانی در بدنش، درون سرش، درون مغزش

---

1. Rasmussen, *Intellectual Culture of the Iglulik Eskimos*, pp.111ff.
2. Ibid., p.112.
3. Ibid., p.113.
4. angakoq
5. qaumaneq

احساس می‌کند، که همچون پرتو نوری تبیین‌ناپذیر و آتشی روشن است، که شاگرد را قادر می‌کند در تاریکی، هم به معنای حقیقی آن و هم به لحاظ مجازی، ببیند، زیرا او اکنون می‌تواند حتی با چشمان بسته در تاریکی ببیند و اشیاء را تشخیص دهد و حوادث آینده را که در نظر سایرین مخفی هستند مشاهده نماید؛ به این نحو آنها آینده را می‌بینند و به اسرار دیگران پی می‌برند».[1] داوطلب این نور اسرارآمیز را بعد از ساعت‌ها انتظار که بر روی سکویی می‌نشیند و از ارواح یاری می‌طلبد، بدست می‌آورد. زمانی که او برای اولین‌بار با این نور مواجه می‌شود «گویی خانهٔ اوست که به طور ناگهانی بالا می‌رود؛ او از میان کوه‌ها به طور کامل جلوی خود را می‌بیند، دقیقاً گویی زمین دشتی بزرگ است و چشمانش می‌تواند تا انتهای زمین را دنبال نماید، دیگر هیچ‌چیزی از او مخفی نیست، نه تنها او اشیاء بسیار دور را می‌بیند بلکه او قادر است ارواح دزدیده‌شده‌ای را پیدا کند که در جایی دور و در سرزمین‌های غریب پنهان نگه داشته شده‌اند یا به سرزمین مردگان پایین برده شده‌اند».[2]

در اینجا نیز ما تجربهٔ بالا رفتن و صعود و حتی نیروی پروازی را می‌بینیم که وجه ممیزهٔ شمنیسم سیبری است، امّا این تجربه در مناطق دیگر نیز دیده شده است و در کل می‌توان آن را ویژگی بارز فنون شمنی قلمداد نمود. فرصت کافی خواهیم داشت تا باز هم به این فنون صعود و مفاهیم دینی آنها باز گردیم. در حال حاضر اجازه دهید تجربهٔ نور درونی را مورد ملاحظه قرار دهیم که تعیین‌کنندهٔ حرفهٔ شمن ایگلولیک بوده و در تعدادی از عرفان‌های عالی‌تر شناخته شده است. ما به ذکر چند نمونه اکتفاء می‌کنیم. در اوپانیشادها «نور درونی» (**آنتارجیوتی**)[3] به معنی ذات و جوهر آتمن می‌باشد.[4] در فنون

---

1. Ibid., p.112.
2. Ibid., p.113.
3. Antar jyotih
4. Cf. Eliade, "Significations de la `lumière interiéure'", p.196ff.

یوگایی، به خصوص فنون مکاتب بودایی، نور رنگ‌های مختلف حاکی از موفقیت در مکاشفات خاص است.[1] به همین ترتیب، کتاب مردگان تبتی[2] اهمیت زیادی به نور می‌دهد که به نظر می‌رسد روح فرد محتضر در طی رنج‌ها وآلام مهلکش و بلافاصله پس از مرگ در آن شستشو می‌شود؛ و سرنوشت فرد پس از مرگ (رستگاری یا تناسخ) به قاطعیتی بستگی دارد که بواسطهٔ آن او نور بی‌عیب و نقص را انتخاب می‌کند.[3] در نهایت نباید نقش مهمی راکه نور درونی در عرفان و الاهیات مسیحی ایفا می‌کند فراموش کنیم.[4] همهٔ این موارد ما را به قضاوت آگاهانهٔ بیشتر راجع به تجربه‌های شمن اسکیمو فرا می‌خواند؛ و دلایلی وجود دارد که ما را متقاعد می‌کند چنین تجربه‌های عارفانه‌ای تا حدی برای بشر ابتدایی در زمان‌های بسیار دور قابل دسترسی بود.

اندیشیدن به اسکلت خویش

کائومانک نیروی اسرارآمیزی است که گاهی استاد آن را از روح ماه برای شاگرد بدست می‌آورد. همچنین شاگرد می‌تواند این نیرو را مستقیماً به کمک ارواح مردگان، یا به کمک مادر گوزن شمالی یا از طریق خرس‌ها بدست آورد.[5] لیکن همواره تجربه‌ای شخصی وجود دارد؛ این موجودات اسطوره‌ای تنها منابعی هستند که مبتدی از طریق آنها می‌داند وقتی که خود را به اندازهٔ کافی آماده کرده است اجازه دارد در انتظار مکاشفه باشد.

حتی پیش از آنکه مبتدی شروع به یافتن یک روح یا چندین روح یاریگر

---

1. the Tibetan Book of the Dead 2. the Tibetan Book of the Dead
3. W. Y. Evans -- Wentz, ed., *The Tibetan Book of the Dead*, pp.102ff.
4. Cf. Eliade, "Significations", pp.222ff.
5. Rasmussen, *Intellectual Culture of the Iglulik Eskimos*, p.113.

نماید، ارواح یاریگری که برای هر شمن همچون «اندام‌های رمزی» جدید هستند، اسکیموهای مبتدی می‌بایست آزمایش‌های سخت آیین تشرف را تحمل نمایند. موفقیت مبتدی در کسب این تجربه، نیازمند تلاش و کوشش طولانی بواسطهٔ محرومیت‌های جسمانی و تأملات ذهنی برای کسب **توانایی دیدن خودش به مانند یک اسکلت است.** شمن‌هایی که راسموسن از آنها دربارهٔ این تجربهٔ روحانی سؤال نمود، پاسخ‌های نسبتاً مبهمی را به وی دادند و سیاحی مشهور آن را بدین صورت خلاصه می‌کند: «شمن می‌تواند از طریق نیروی مغزش امور ماوراء طبیعی را کسب کند، به عبارتی فقط از طریق تفکر، جسمش را عاری از گوشت و خون کرده، به طوری که چیزی به جز استخوان‌هایش باقی نمی‌ماند، ولی با این حال هیچ شمنی نمی‌تواند علت و چگونگی این تجربه را برای خودش توضیح دهد. و سپس او می‌بایستی تمام قسمت‌های بدنش را نام بَرد و هر استخوان را به اسم ذکر کند، و در انجام این کار او نباید از کلمات معمولی و روزمرهٔ بشری استفاده نماید، بلکه باید از زبان دینی و مخصوص شمن، که از استادش تعلیم گرفته است، استفاده کند. زمانی که خودش را برهنه و فارغ از گوشت و خون فانی و میرا می‌بیند، با زبان مقدس و دینی شمن‌ها و از طریق آن بخش از بدنش که پس از مرگ بیشترین مقاومت را در برابر تأثیر خورشید، باد و آب و هوا دارد خود را تقدیس می‌کند.[1]

این تمرین مهم در حالت مراقبه که معادل تشرف نیز هست (زیرا کمک رساندن ارواح یاریگر به موفقیت وی بستگی دارد)، به طرز عجیبی یادآور رویاهای شمن‌های سیبریایی است ـ با این تفاوت که در سیبری تبدیل شدن به اسکلت عملی است که توسط نیاکان شمن یا دیگر موجودات اساطیری انجام می‌شود، در حالیکه در میان اسکیموها این عمل ذهنی بوده و با ریاضت

---

1. Ibid., p.114.

و تلاش‌های شخصیِ حساب‌شده برای ایجاد تمرکز حاصل می‌شود. در هر دو منطقه عناصر اساسی این کشف و شهود عرفانی مانند هم‌خلاصی از تمایلات نفسانی، شمردن و نام بردن استخوان‌ها هستند. شمن اسکیمو این مکاشفه را بعد از آمادگی طاقت‌فرسای طولانی و دشوار کسب می‌نماید. در اکثر موارد شمن‌های سیبریایی «انتخاب می‌شوند»، و منفعلانه شاهد قطع عضو بدنشان توسط موجودات اساطیری هستند. امّا در تمام این موارد تبدیل شدن به اسکلت عبور به فراسوی شرایط دنیوی بشری و در نتیجه رهایی از این شرایط را نشان می‌دهد.

شایان ذکر است که این تعالی یا تفوق، همواره به نتایج عرفانی مشابه نمی‌انجامد. همانطور که بعداً هنگام بررسی تنپوش شمن[1] خواهیم دید، در بینش روحانی شکارچیان و چوپانان، استخوان بیانگر منبع مهم زندگی، هم برای انسان و هم برای حیوان است. تبدیل شدن خود فرد به اسکلت، برابر با ورود مجدد به رحم این زندگی نخستین یعنی تجدید حیات تمام و کمال و تولد دوبارهٔ عارفانه است. از سوی دیگر، در مراقبه‌های[2] آسیای مرکزی که در اصل یا حداقل به لحاظ ساختاری بودایی و تنتره‌ای[3] هستند، تبدیل شدن به اسکلت، تقریباً اهمیتی زاهدانه و ماوراء طبیعی دارد ـ پیش‌بینی نقش زمان، تقلیل و تنزل زندگی در نتیجهٔ این تفکر به آنچه که زندگی واقعاً هست، و توَهمِ زودگذر در تغییر و دگرگونی دائمی.[4]

باید اشاره کنیم که چنین تأمّلاتی حتی در عرفان مسیحی زنده باقی مانده است ـ که بار دیگر نشان می‌دهد غایات و اهدافی که توسط نخستین آگاهی‌های ضمیر خودآگاه انسان باستان بدست آمده است، تغییرناپذیر مانده‌اند. بی‌تردید، این تجربه‌های دینی با تفاوت محتوایی از یکدیگر مجزا و

---

۱. نگاه کنید به، ص ۲۳۹ به بعد.

2. meditations

3. Tantric

۴. نگاه کنید به، ص ۶۲۵ به بعد.

متمایز می‌شوند، چنانکه این تفاوت را در ارتباط با روند تقلیل یافتن به اسکلت که در میان رهروهای بودایی آسیای مرکزی متداول است خواهیم دید. امّا از نقطه نظری خاص، همهٔ این تجربه‌های تأمل‌آمیز یکسان هستند؛ در همه‌جا ما اراده برای فرارفتن از شرایط دنیوی و فردی و دست یافتن به چشم‌اندازی فرازمانی را می‌یابیم. خواه غرقه شدن دوباره در حیات آغازین (ازلی) به منظور دستیابی به تجدید حیات روحانی کل وجود مدّ نظر باشد یا (همانطور که در عرفان بودایی و شمنیسم اسکیمو می‌یابیم) رهایی از اوهام تمایلات نفسانی، نتیجه یکی است ـ نوعی بازیابی خود سرچشمهٔ زندگی معنوی که در یک زمان «حقیقت» و «حیات» است.

آیین‌های تشرف قبیله‌ای و انجمن‌های سرّی

ما بارها مشاهده نموده‌ایم که اصل و جوهرهٔ مرگ داوطلب در **آیین تشرف** با «تجدید حیات» دنبال می‌شود که این تجدید حیات در هر شکلی رخ می‌دهد ـ خواب‌های خلسه‌آمیز، بیماری، حوادث غیر طبیعی یا آیین‌های دینی به معنای دقیق آن. در حقیقت، آیین‌هایی که دال بر عبور از یک گروه سنّی به یک گروه سنّی دیگر است یا ورود به برخی «انجمن‌های سرّی» هستند، همواره مستلزم مجموعه‌ای از شعائر و مناسک است که می‌توان آنها را به روش مناسب خلاصه نمود: مرگ و تجدید حیات داوطلب. ما عمومی‌ترین این آیین‌ها و شعائر را برمی‌شماریم.[1]

---

۱. مقایسه کنید با،

Heinrich Schurtz, *Altersklassen und Männerbunde;* Webster, *Primitive Secret Societies: a Study in Early Politics and Religion* (2nd edn.), A. van Gennep, *The Rites of Passage;* Loeb, *Tribal Initiations and Secret Societies;* Eliade, *Birth and Rebith.*

ما به این موضوع در کتاب بعدی، **مرگ و تشرف**، باز خواهیم گشت.

۱. دورهٔ انزوا در بوته‌زار (نماد ماوراء طبیعت) و زندگی کرمی‌شکل همانند حیات مردگان؛ ممنوعیت‌هایی که بر داوطلبان تحمیل می‌شود به این دلیل که آنها شبیه مردگان می‌شوند (فرد مرده نمی‌تواند غذا بخورد و یا نمی‌تواند از دست‌هایش استفاده نماید، و مانند آن).

۲. صورت و بدن با خاکستر یا برخی مواد آهکی مالیده می‌شود، تا حالت رنگ‌پریدهٔ ارواح (یا اشباح) را بدست آورد؛ پوشش‌ها و لفافه‌های تدفین.[1]

۳. خاکسپاری نمادین در معبد یا بتخانه.

۴. نزول نمادین به جهان زیرین.

۵. خواب هیپنوتیزمی، نوشیدنی‌هایی که داوطلب را از خود بی‌خود می‌کند.

۶. آزمایش‌های سخت: ضرب و جرح، نگه داشتن پاهای داوطلب در نزدیک آتش، معلق بودن در هوا، قطع انگشتان و سایر بی‌رحمی‌های گوناگون دیگر.

تمام این آیین‌ها و آزمایش‌های دشوار، برای این طراحی شده‌اند تا داوطلب زندگی گذشته‌اش را فراموش کند. به این دلیل در بسیاری مناطق وقتی مبتدی به روستا باز می‌گردد، به گونه‌ای رفتار می‌کند که گویی حافظه‌اش را از دست داده، و باید دوباره به او یاد داده شود تا راه برود، غذا بخورد و لباس بپوشد. معمولاً مبتدیان زبان جدیدی را یاد می‌گیرند و نام جدیدی را برای خود برمی‌گزینند. در طول اقامت مبتدیان در بوته‌زار، سایر مردم، داوطلبان را مرده و مدفون به حساب می‌آورند، یا اینکه فکر می‌کنند که توسط یک هیولا یا خدا بلعیده شده‌اند و با بازگشتشان به دهکده، مردم آنها را مانند ارواح قلمداد می‌کنند.

به لحاظ ریخت‌شناسی، آزمایش‌های سخت شمن آتی در آیین تشرف، از

---

1. funerary masks

همان مقولهٔ مهم مراسم و آیین‌های گذار برای ورود به انجمن‌های سرّی هستند. گاهی تمیز دادن بین مراسم تشرف قبیله‌ای و انجمن‌های سرّی (چنانکه این مورد درگینه وجود دارد)[۱] یا آیین‌های ورود به انجمن‌های سرّی و تشرف شمنی (به‌ویژه در آمریکای شمالی) دشوار است.[۲] در هر حال، در تمام این مثال‌ها، داوطلب در «جستجوی» نیروهای ماوراء طبیعی است.

هیچگونه آیینی برای عبور از یک گروه سنّی به گروه سنّی دیگر در سیبری و آسیای مرکزی وجود ندارد. اشتباه خواهد بود که اهمیت بیش از حدّی برای این امر قائل شویم و از این موضوع راجع به منشأ احتمالی آیین‌های تشرف‌های شمنی در سیبری نتایج قطعی استنتاج نماییم. زیرا دو گروه مهم از این آیین‌ها (تشرف قبیله‌ای و تشرف شمنی) در مناطق دیگر مثل استرالیا، اقیانوسیه و در آمریکایی شمالی و جنوبی در کنار هم وجود دارند. در واقع، در استرالیا وضعیت نسبتاً روشن و واضح به نظر می‌رسد. یعنی هرچند که تصور می‌شود همهٔ مردان برای اینکه منزلت عضویت در قبیله را بدست آورند، باید تشرف یابند، تشرف دیگری وجود دارد که مختص حکیم ساحران است. این تشرف به داوطلب قدرت‌هایی می‌دهد که با قدرت‌هایی که داوطلبان از طریق تشرف قبیله‌ای بدست می‌آورند، متفاوت است. این نوع تشرف، معرف تخصص فوق‌العاده در به‌کارگیری امور مقدس است. تمایز بسیار چشمگیر بین این دو نوع تشرف اهمیت فوق‌العادهٔ تجربهٔ خلسه‌آمیز و باطنی در مورد داوطلبان حرفهٔ حکیم ساحر است. اینگونه نیست که هر کس بخواهد چنین عمل کند، می‌تواند حکیم ساحر شود، حسّ وظیفه‌شناسی داوطلب شرط لازم و ضروری است و این حسّ وظیفه مخصوصاً از طریق توانایی استثنائی و فوق‌العاده داوطلب برای تجربهٔ خلسه آشکار می‌گردد. ما به این جنبه از شمنیسم باز خواهیم گشت، جنبه‌ای که

---

۱. مقایسه کنید با، Loeb, *Tribal Initiations*, p.254.

2. Ibid., pp.269f.

خصیصه و ویژگی شمنیسم است و در نهایت این جنبه از شمنیسم تشرف قبیله‌ای یا تشرف به انجمن‌های سرّی را، از تشرف شمنی به معنای خاص آن متمایز می‌سازد.

در پایان اجازه دهید خاطرنشان کنیم که اسطورهٔ تجدید حیات از طریق آتش، پختن یا قطع عضو بدن همچنان فکر بشر را حتّی در خارج از افق دید معنوی شمنیسم به خود مشغول می‌کند. مِدِئا[۱] با اطمینان دادن به دختران پلیاس[۲] به اینکه او به پلیاس حیات دوباره خواهد بخشید، چنانکه در مورد یک قوچ این کار را انجام داد، در کشتن پلیاس به دست دخترانش موفق می‌شود.[۳] و زمانی که تانتالوس[۴] پسرش پلوپس[۵] را می‌کشد و در ضیافت خدایان از او پذیرایی می‌کند، آنها با جوشاندن وی در یک ظرف، به او حیات تازه می‌بخشند.[۶] او تنها شانه‌هایش را از دست داده بود که تصادفاً دِمتر[۷] آن را خورده بود.[۸] اسطورهٔ تجدید حیات از طریق قطع اعضای بدن و پختن آنها، به سیبری، آسیای مرکزی و فرهنگ عامهٔ اروپا انتقال یافته است و نقش آهنگر توسط عیسی یا برخی قدیسان ایفا می‌شود.[۹]

---

۱. Medea، در اساطیر یونانی، به جادوگری معروف بود (م).

2. Pelias

3. Apollodorus Bibliotheke, I.IX, p.27.

4. Tantalus

۵. Pelops، در اساطیر یونان پسر تانتالوس، که پدرش او را ذبح کرده، به خدایان خورانید (م).

6. Pindar, *Olymp*, I, pp.26(40)ff.

۷. Demeter، در اسطورهٔ یونانی، الههٔ حاصلخیزی و کشاورزی و باروری (م).

۸. در خصوص این بن‌مایه، نگاه کنید به، ص ۲۶۱ به بعد.

۹. نگاه کنید به،

Oskar Dähnhardt, *Natursagen*, II, p.154; J. Bolte and G. Polivka, *Anmerkungen zu den kinder-und Hausmärchen der Brüder Grimm*, III. p.198, n.3; Stith Thompson, *Motif-Index of folk-Literature*, II, p.294; C. M. Edsman, *Ignis divinus: le feu comme moyen de rajeunissement et d'immortalité*, pp.30ff.

اِدزمن همچنین از مقالهٔ بسیار مستندِ "Deux Contes irlandais" C. Marstrander، که از دید بولت و پولیوکا و نیز تامپسون دور مانده بود استفاده می‌کند.

فصل سوم

کسب نیروهای شمنی

ملاحظه نمودیم که یکی از رایج‌ترین اشکال انتخاب شمن آتی، مواجه شدن او با موجودی الهی یا نیمه الهی است، که از طریق خواب، بیماری یا دیگر شرایط بر وی ظاهر شده، به او می‌گوید: «انتخاب شده» است و وی را ترغیب می‌کند از این به بعد از نوعی قانون جدید زندگی پیروی کند. اغلب این موجودات الهی یا نیمه الهی ارواح نیاکان داوطلب‌اند که شمن بوده‌اند و برای او خبرهای تازه را می‌آورند. حتی تصور شده است انتخاب شمنی با کیش نیاکان مرتبط باشد. امّا همانگونه که استرنبرگ به حق اشاره نموده است،[1] خود نیاکان هم باید در سپیده‌دم زمان توسط موجودی الهی «انتخاب می‌شدند». بر طبق سنت بوریات‌ها،[2] در زمان‌های کهن، شمن‌ها **اوتچا**[3] (حق شمنی الهی) خویش را مستقیماً از ارواح آسمانی دریافت می‌کردند و تنها در زمان ماست که آنها آن را از طریق نیاکانشان کسب می‌کنند. این اعتقاد بخشی از مفهوم کلی زوال و انحطاط شمن‌ها را تشکیل می‌دهد، که هم در قطب شمال و هم در آسیای مرکزی قابل اثبات است؛ بر اساس این دیدگاه «شمن‌های نخستین» در حالیکه بر اسب‌هایشان سوار بودند، **واقعاً** در میان

---

1. "Divine Election in Primitive Religion", pp.474ff.

2. Ibid., p.475.

3. Utcha

ابرها پرواز می‌کردند و کراماتی را انجام می‌دادند که فرزندانشان در این زمان از تکرار این کرامات ناتوان و عاجزند.[۱]

اساطیر سیبریایی راجع به شمن‌ها

برخی از افسانه‌ها، انحطاط حال حاضر شمن‌ها را به سبب احساس غرور «نخستین شمن» توضیح می‌دهند، که باور بر اینست با خداوند به رقابت برخاسته بود. بر طبق گزارش بوریات‌ها، «نخستین شمن» یعنی خارا ـ گیرگان[۲] با اعلام اینکه قدرت بی‌نهایتی دارد، خدا او را در معرض آزمایش قرار داد. خدا روح دختری را گرفت و آن را در بطری محبوس کرد و برای اینکه مطمئن شود این روح نمی‌تواند فرار کند انگشتش را روی دهانهٔ بطری قرار داد. خارا ـ گیرگان در آسمان پرواز کرد، روی طبلش نشست، روح دختر را پیدا نمود و برای اینکه وی را آزاد کند، خود را به عنکبوت تغییر داد و صورت خدا را نیش زد. خدا بلافاصله انگشتش را از دهانهٔ بطری بیرون کشید و روح دختر آزاد شد. خدا که خشمگین شده بود، قدرت خارا ـ گیرگان را کاهش داد و بعد از این رویداد، توانایی‌های جادویی شمن‌ها به طور چشمگیری تقلیل یافت.[۳]

---

1. Cf. among other works, K. Rasmussen, *Intellectual culture of the Iglulik Eskimos*, p.131; Mehmed Fuad köprülüzade, *Influence du chamanisme turco-mongol sur les orders mystiques musulmans*, p.17.
2. Khara-Gyrgän
3. S. Shashkov, Shamanstvo v Sibirii, p.81, cited by V. M. Mikhailowski, "Shamanism in Siberia and European Russia", p.63;

گزارش‌های دیگر:

U. Harva, Die religiösen Vorstellungen der altaischen Völker, pp.543-440.

موضوع اسطوره‌ای ستیزهٔ بین شمن ـ جادوگر و موجود برین در میان آندامان‌ها و سمانگ‌ها نیز وجود دارد؛ مقایسه کنید با،

R. Pettazzoni, *L'onniscienza di Dio*, pp.441ff., 458ff.

بر اساس سنت یاکوت‌ها «نخستین شمن» از نیروی فوق‌العاده‌ای برخوردار بود و با غرور از به رسمیت شناختن خدای برین یاکوت‌ها سرباز زد. بدن این شمن از توده‌ای از مارها تشکیل شده بود. خدا آتش را نازل کرد تا او را بسوزاند ولی یک وزغ از شعله‌های آتش بیرون آمد. از این موجود «شیاطین» بیرون آمدند که به نوبهٔ خود، شمن‌ها و شمن زنان برجستهٔ خویش را در اختیار یاکوت‌ها گذاشتند.[1] تونگوزهای توروخانسک، افسانهٔ متفاوتی دارند. «نخستین شمن» با نیروی خود و کمک دیو، خود را خلق نمود. او از سوراخ یورت خود پرواز کرد و بعداً به همراه قوها برگشت.[2]

در اینجا با مفهومی ثنوی مواجهیم و احتمالاً از تأثیرات ایرانیان نشأت می‌گیرد. همچنین امکان دارد که این نوع افسانه‌ها کم و بیش با منشأ شمن‌های «سیاه» مرتبط باشند و این شمن‌ها به این خاطر مشهورند که صرفاً با جهان زیرین و «شیاطین» ارتباط دارند. امّا اکثریت اسطوره‌ها دربارهٔ منشأ شمن‌ها، دخالت مستقیم خدا یا نماینده‌اش عقاب، یعنی پرندهٔ آفتاب را مسلم می‌دانند. در اینجا افسانه‌ای از بوریات‌ها، چنین نقل می‌کند. در آغاز تنها خدایان (**تنگری**)[3] در غرب و ارواح پلید در شرق بودند. خدایان انسان را آفریدند و او تا زمانی که ارواح پلید، مرگ و بیماری را در سرتاسر جهان پراکنده نمودند، با شادمانی زندگی کرد. خدایان تصمیم گرفتند شمن را به انسان‌ها اعطا کنند تا با مرگ و بیماری مقابله نماید و آنها عقاب را فرستادند. امّا انسان، زبان عقاب را نفهمید؛ به علاوه آنها هیچ اعتمادی به صرف یک پرنده نداشتند. عقاب به

---

1. N. V. Pripuzov, cited by Mikhailowski, p.64.

2. P. I. Tretyakov, *Turukhansky krai, evo priroda i zhiteli*, pp.210-11; Mikhailowski, p.64.

بعداً به برخی جزئیات در این افسانه‌ها (پرواز از سوراخ یورت، قوها،...) خواهیم پرداخت.

3. Tengri

سوی خدایان بازگشت و از آنها خواست تا به او استعداد سخن گفتن را بدهند، و در غیر این صورت یک شمن بوریات را برای انسان‌ها بفرستند. خدایان عقاب را به زمین بازگرداندند تا موهبت «حرفهٔ شمنی» را به اولین شخصی که بر روی زمین می‌بیند اعطا کند. عقاب به زمین بازگشت و زنی را دید که در زیر درخت خوابیده بود و با او آمیزش جنسی کرد. مدتی بعد، آن زن، پسری را به دنیا آورد که «نخستین شمن» شد. بنابر روایتی دیگر، آن زن بعد از تماسش با عقاب، ارواح را دید و خودش یک شمن زن شد.[1] به این دلیل است که در افسانه‌های دیگر از وجود عقاب به عنوان نشانه‌ای از حرفهٔ شمنی تعبیر می‌شود. این افسانه‌ها نقل می‌کنند که دختری از بوریات‌ها، عقابی را در حین حمل گوسفندی می‌بیند، نشانه را متوجه شده و مجبور می‌شود که یک شمن زن شود. تشرفش هفت سال طول کشید و بعد از مرگش با تبدیل شدن به یک **سایان**[2] («روح»، «بت»)، او به حفاظت کودکان از شرّ ارواح پلید ادامه داد.[3]

در میان یاکوت‌های توروخانسک، عقاب همچنین خالق «نخستین شمن» شناخته می‌شود. امّا عقاب موجود متعالی «آی»[4] («خالق») یا «آی تویون»[5]

---

1. N. N. Agapitov and M. N. Khangalov, "Materialy dlya izuchenia shamanstva v sibirii", pp.41-42; Mikhailowski, p.64; Harva, *Die religiösen Vorstellungen*, pp.465-466.

روایتی دیگر وجود دارد در

J. Curtin, *A journey in Southern Siberia*, p.105.

اسطورهٔ مشابهی در میان پوندوهای آفریقای جنوبی به اثبات می‌رسد؛

See W. J. Perry, *The Primordial Ocean*, pp.143-44.

2. Sayan

3. Garma Sandschejew, "Weltanschauung und Schamanismus der Alaren-Burjaten", p.605.

4. Ai

5. Ai Toyon

(«خالق نور») نیز نام دارد. فرزندان آی تویون، معرّف ارواح پرنده‌اند، که بر شاخه‌های درخت جهانی می‌نشیند؛ در بالای این درخت تویون کوتور[1] («خدای پرندگان») عقاب دو سر، قرار دارد، که احتمالاً مظهر خود آی تویون است.[2] یاکوت‌ها، نظیر سایر مردم سیبری معتقدند میان عقاب و درختان مقدس به‌ویژه درخت غان ارتباط وجود دارد. زمانی که آی تویون شمن را خلق کرد، در منزلگاه آسمانی خود درخت غانی را با هشت شاخه کاشت که بر روی هر شاخه لانه‌هایی قرار داشتند که فرزندان خالق درون این لانه‌ها بودند. به علاوه او سه درخت بر روی زمین کاشت، و به یادبود آنهاست که شمن هم درختی دارد که زندگی‌اش به نوعی به آن وابسته است.[3] شمن به یاد خواهد آورد که در خواب‌های آیین تشرف به سوی درخت کیهانی برده می‌شد و در بالای آن درخت خداوندگار جهان قرار داشت. گاهی موجود متعال به صورت عقاب ظاهر می‌گردد و بر روی شاخه‌های این درخت، ارواح شمن‌های آتی قرار دارند.[4] احتمالاً این تصویر اسطوره‌ای دارای یک کهن‌الگوی شرقی است.

افزون بر این در میان یاکوت‌ها، عقاب با آهنگرها نیز پیوند دارد؛ و گمان

---

1. Toyon kötör

2. Leo Sternberg, "Der Adlerkult bei den Völkern Sibiriens", p.130.

مقایسه کنید با مفاهیم مشابه در میان کِت‌ها یا اوستیاک‌های ینی سی؛

B. D. Shimkin, "A Sketch of the Ket, or yenise `Ostyak´", pp.160ff.

3. Sternberg, "Der Adlerkult", p.134.

در خصوص ارتباط بین درخت کیهانی، روح، و تولد در اعتقادات مغولی و سیبریایی، مقایسه کنید با،

U. Pestalozza, "Il manicheismo presso i Turchi occidentali ed orientali", pp.487ff.

4. Cf. E. Emsheimer, "Schamanentrommel und Trommelbaum", p.174.

می‌رود که آهنگرها نیز منشأ مشابهی شبیه شمن‌ها دارند.[1] به عقیدهٔ اوستیاک‌های ینی سی، تلئوت‌ها، اروکون[2]ها و دیگر مردم سیبری، «نخستین شمن» زادهٔ عقاب است و یا حداقل شمن نخستین تعلیمات خود را از عقاب فراگرفت.[3]

---

1. Sternberg, "Der Adlerkult", p.141.

۲. Orochon، تونگوزهای ساکن در نزدیک سرچشمه‌های رودخانهٔ آمور (م).

3. Ibid., pp.134-44.

W. Sieroszewski, "Du chamanisme d'après les croyances de Yakoutes".

راجع به اهمیت عقاب در دین و اسطوره‌شناسی اقوام سیبریایی، مقایسه کنید با،

Harva, Die religiösen Vorstellungen, pp.465ff.;

H. Findeisen, "Der Adler als Kulturbringer im nordasiatischen Raum und in der Amerikanischen Arktis";

در خصوص نمادپردازی عقاب،

F. Altheim and Hans-Wilhelm Haussig, *Die Hunnen in Osteuropa*, pp.54ff.

گاهی برخی قبایل از گوشت خام عقاب‌ها تغذیه می‌کنند مقایسه کنید با،

D. Zelenin, (Kult ongonov v Sibiri, pp.182ff.).

امّا این رسم ظاهراً پراکنده و متأخر است. در میان تونگوزها «آیین» عقاب از اهمیت اندکی برخوردار است.

(نگاه کنید به S. M. Shirokogoroff, *Psychomental Complex of the Tungus*, p.298).

استرنبرگ متذکر می‌شود ("Der Adlerkult", p.131) که Väinämöinen یعنی «نخستین شمن» در سنت اساطیری فنلاندی‌ها نیز، از نسل عقاب است؛ نگاه کنید به،

Kalevala, Rune I, vv. pp.270f. (Cf. the analysis of this motif in kaarle krohn, *Kalevalastudien*, V: *Väinämöinen*, pp.15ff.).

اوکو خدای برین آسمانی فنلاندی‌ها آی جا (Aijā) نیز نام دارد. (در میان لپ‌ها Aijo، Aije نام دارد)، استرنبرگ این نام را با آجی (آی) مرتبط می‌داند. مانند آجی یاکوت‌ها، آی جا فنلاندی نیای شمن‌ها است. یاکوت‌ها شمن «سفید» را آجی اُجونا (آی اُیونا) می‌نامند، که به گفتهٔ استرنبرگ، به آی جا اوکوفنلاندی بسیار شبیه و نزدیک است. ما باید مضمون عقاب و درخت کیهانی (یگدراسیل) را در اسطوره‌شناسی آلمانی یادآور شویم؛ گاهی اُدین «عقاب» نام می‌گیرد. (cf., for example, E. Mogk, *Germanische Mythologie*, pp.342-343).

بد نیست نقشی را که عقاب در افسانه‌های تشرف شمنی[۱] و عناصر پرنده‌ای‌شکل[۲] در لباس شمنی ایفا می‌کرد، یادآوری کنیم که به طور جادویی شمن‌ها را به عقاب تبدیل می‌کند.[۳] این دسته حقایق نمادپردازی پیچیده‌ای را نشان می‌دهد که حول موجودی الهی و آسمانی و اندیشه پرواز جادویی به مرکز عالم (درخت کیهانی) متبلور می‌شوند، و ما با این نمادپردازی چندین بار برخورد خواهیم نمود. امّا اکنون باید تأکید کنیم که نقش ارواح اجدادی در انتخاب شمن، حقیقتاً کم‌اهمیت‌تر از آن است که انسان فکر می‌کند. نیاکان صرفاً اولاد «نخستین شمن» اسطوره‌ای‌اند، که مستقیماً توسط موجودی متعال که به شکل یک عقاب جلوه‌گر می‌شود، خلق شد. حرفهٔ شمنی که توسط ارواح اجدادی مشخص و تعیین می‌گردد، گاهی تنها انتقال پیامی ماورائی است که از زمان آغازین اساطیری[۴] به ارث می‌رسد.

انتخاب شمنی در میان گُلدی‌ها و یاکوت‌ها

گُلدی‌ها به وضوح میان روح نگهبان (آیامی)[۵] که شمن را انتخاب می‌کند و ارواح یاریگر (سیون)[۶] که تابع آیامی هستند و خود آیامی این ارواح را به شمن می‌دهد، تفاوت قائلند.[۷] به گفتهٔ استرنبرگ گلدی‌ها روابط میان شمن و آیامی‌اش را بر اساس میل جنسی پیچیده‌ای توضیح می‌دهند. در این خصوص گزارشی از یک شمن گلدی وجود دارد.[۸]

یکبار که در بستر بیماری افتاده بودم روحی به من نزدیک شد. زنی بسیار

---

۱. نگاه کنید به ص ۸۷ و بعد از آن.

2. ornithomorphic

۳. نگاه کنید به ص ۲۵۴ به بعد.

4. illud tempus

5. ayami

6. syven

7. Sternberg, "Divine Election", p.475.

۸ آغاز حرفه‌اش را در فصل اوّل کتابمان، ص ۷۵ نقل نمودیم.

زیبا بود. چهرهٔ خیلی آرامی داشت. قدّش حداکثر نیم آرشین[۱] (۷۱ سانتی‌متر) بود. صورت و لباس او کاملاً شبیه زنان گُلدی خودمان بود. موهایش به صورت طرّه‌های کوتاهی بر روی شانه‌هایش افتاده بود. شمن‌های دیگر می‌گویند، آنها چهرهٔ زنی را دیده‌اند که نصف صورتش سیاه و نصف دیگر صورتش، قرمز بود. او می‌گفت: «من «آیامیِ» اجدادِ شمن شما هستم. من به آنها حرفهٔ شمنی را تعلیم دادم. اکنون نیز می‌خواهم تو را تعلیم دهم، شمن‌های پیر مرده‌اند و شمن دیگری برای درمان مردم وجود ندارد. تو باید شمن شوی». سپس او گفت: «تو را دوست دارم، شوهر ندارم و تو شوهر من خواهی بود و من نیز همسر تو خواهم بود. من ارواح یاریگر به تو می‌بخشم. تو باید به مدد آنها درمان کنی و من خودم تو را تعلیم داده و کمکت می‌کنم. مردم غذای ما را می‌آورند».

من ترسیده بودم و سعی داشتم در برابر او مقاومت کنم، سپس او گفت: «اگر از من پیروی نکنی، بلای بدی به سرت می‌آورم و تو را خواهم کشت».

از آن پس او به نزد من می‌آید و من در کنار او مانند همسرم می‌خوابم، امّا ما هیچ بچه‌ای نداریم. او در کلبه‌ای در کوهستان بدون اقوام و خویشاوندان تنها زندگی می‌کند، امّا اغلب او منزلگاهش را عوض می‌کند. گاهی اوقات به صورت پیرزن و گاهی به صورت گرگ، که نگاه به صورت او بسیار وحشتناک است، و بعضی اوقات در شکل ببری بالدار ظاهر می‌شود. من بر آن سوار می‌شوم، او مرا به دیدن کشورهای مختلف می‌برد. من کوهستانهایی را دیده‌ام که تنها مردان و زنان پیر در آنجا به سر می‌برند و روستاهایی که شما تنها افراد جوان را در آنجا می‌بینید؛ آنها شبیه گلدی‌ها هستند و به زبان گُلدی صحبت می‌کنند، گاهی اوقات نیز آن مردم، به ببر تبدیل می‌شوند.[۲]

---

۱. arshin، واحد طولی که سابقاً در روسیه و ترکیه استفاده می‌شد (معادل ۷۱ سانتی‌متر) (م).

۲. همهٔ این تفاصیل مربوط به سفرهای خلسه‌آمیز دارای اهمیت زیادی هستند. در آسیای شمالی و جنوب شرقی، روح ـ مربی داوطلبان جوان برای تشرف به شکل یک خرس یا ببر ظاهر می‌شود.

مدتی است آیامی من مانند قبل دائماً به سراغم نمی‌آید. سابقاً هنگام تعلیم، هر شب پیش من می‌آمد. او به من سه روح یاریگر داده است: «جارگا»[1] (پلنگ سیاه)، «دونتو»[2] (خرس) و «آمبا»[3] (ببر). آنها در خواب‌هایم حضور دارند و هر گاه در کسوت شمنی آنها را فرا می‌خوانم، ظاهر می‌گردند. اگر یکی از آنها نیاید «آیامی» او را مجبور به اطاعت می‌کند، امّا، آنها می‌گویند، موجودات دیگری هستند که حتی از «آیامی» هم اطاعت نمی‌کنند. وقتی در کسوت شمنی هستم «آیامی» و ارواح یاریگر بر من مسلّطند و کوچک و بزرگ همچون دود و بخار، به درون من رسوخ می‌کنند. هنگامیکه «آیامی» درون من است اوست که از طریق دهانم صحبت می‌کند و هر کاری را خودش انجام می‌دهد. هنگامیکه در حال خوردن «سوکدو»[4] (نذور) و نوشیدن خون خوک هستم (تنها شمن‌ها خون خوک را می‌نوشند و دیگر افراد از لب زدن به آن ممنوعند)، این من نیستم که می‌خورم و می‌نوشم بلکه همهٔ اینها کار «آیامی» است.[5]

در این امر شکی نیست که عناصر جنسی سهم بزرگی در این شرح سرگذشت شمنی دارند. امّا لازم به ذکر است که آیامی نمی‌گذارد «شوهرش» تنها با برقراری رابطهٔ جنسی با او به حرفهٔ شمنی بپردازد؛ این تعالیم سرّی که آیامی در طول سالیان به او آموزش می‌دهد و سفرهای خلسه‌آمیز است که

گاهی داوطلب به درون جنگل برده می‌شود (نمادی از ماوراء) که بر پشت این حیوان - روح سوار می‌شود. افرادی که خود را به شکل ببرها درمی‌آورند مبتدیان یا «مردگان» هستند (که گاهی، در اساطیر، خود ببر هستند).

1. jarga
2. doonto
3. amba
4. sukdu
5. Sternberg, "Divine Election", pp.476ff.

برخی زندگی‌نامه‌های شخصی شمن‌ها و شمن زنان ساوارا (ساورا)، که ازدواجشان با ارواح زیرزمینی دارای شباهت قابل ملاحظه‌ای است با مدارکی که توسط استرنبرگ گردآوری شده است، ص۶۱۴ به بعد مورد بررسی قرار خواهند گرفت.

عمل و فعالیت دینی «شوهرش» را تغییر می‌دهند، و به‌تدریج او را برای وظیفهٔ شمنی‌اش آماده می‌سازند. همانگونه که خیلی زود خواهیم دید، هر کسی می‌تواند با ارواح زنانه روابط جنسی داشته باشد بی‌آنکه نیروهای جادویی ـ مذهبی شمن‌ها را فراگیرد.

برعکس استرنبرگ معتقد است که عنصر اصلی در شمنیسم میل جنسی است، که ایدهٔ انتقال موروثی ارواح، بعدها بدان اضافه گردید.[1] او شماری از اطلاعات دیگر را ذکر می‌کند که به عقیدهٔ وی تمامی آنها، مؤید برداشت و تفسیر او هستند: شیروکوگوروف شمن زنی را دید که در جریان آزمون‌های سخت آیین تشرف، احساسات جنسی را تجربه کرده بود؛ رقص آیینی شمن گُلدی در هنگامیکه آیامی‌اش را غذا می‌دهد (که باور بر اینست در طی آن وارد بدن او می‌شود) نزد استرنبرگ به دارا بودن مفهوم جنسی تعبیر می‌گردد. در مطالعه‌ای که توسط وی. اف. تروشکانسکی[2] راجع به فرهنگ قومی یاکوت‌ها صورت گرفته، پیوسته به ارواح آسمانی جوان (فرزندان خورشید، ماه، خوشهٔ پروین،[3] و غیر آن) اشاره می‌شود که به زمین فرود آمده و با زنان فانی زمینی ازدواج کرده‌اند، و مواردی از این قبیل. هیچ‌یک از این امور به نظر ما تعیین‌کننده نیستند. در موردِ شمن زن و شمن گلدی که شیروکوگوروف دیده بود، احساسات و تمایلات جنسی، اگر نگوییم امری استثنائی و غیرمعمول است، امّا در درجهٔ دوّم اهمیت قرار دارد، زیرا بسیاری از گزارش‌های دیگر، اشاره‌ای به اینگونه خلسهٔ شهوانی نکرده‌اند؛ همچنانکه در مورد فرهنگ قومی یاکوت‌ها نیز، آنچه ذکر شده، عقیدهٔ کلی و رایج است و هیچ کمکی در حل مسأله‌ای که دربارهٔ آن بحث می‌کنیم، نمی‌کند، و آن مسأله اینست که چرا از میان این همه کسانی که به تسخیر ارواح آسمانی

---

1. Ibid., p.480.
2. V. F. Troshchansky
3. Pleiades

درمی‌آیند تنها تعداد کمی، شمن نامیده شده‌اند؟ بنابراین به نظر نمی‌رسد که روابط جنسی با ارواح عنصر اساسی و تعیین‌کنندهٔ حرفه شمنی باشد. امّا استرنبرگ اطلاعات منتشرنشده‌ای نیز در مورد یاکوت‌ها، بوریات‌ها و تلئوت‌ها ارائه می‌کند که در نوع خود بی‌نظیر بوده و ما باید لحظه‌ای هم که شده آنها را مدّ نظر قرار دهیم.

اسلیپ زوفا[1] بنابر منبع خبری یاکوت خود، به ما می‌گوید که **آباسی**[2] (ارواح) دختر یا پسر (مذکر یا مونث)، وارد بدن جوانان جنس مخالف خود شده، آنها را خواب کرده و با آنان معاشقه می‌کنند. پسر جوانی که **آباسی** او را ملاقات کرده، دیگر با دختران نزدیکی نمی‌کند، و برخی بقیه عمرشان را مجرد به سر می‌برند. اگر **آباسی** عاشق مرد متأهلی شود، او را نسبت به همسرش ناتوان و عاجز می‌کند. اسلیپ زوفا از تمام این موارد نتیجه می‌گیرد که این امر در میان یاکوت‌ها به وفور اتفاق می‌افتد؛ در میان شمن‌ها نیز به **طریق اولی** امری مشابه اتفاق می‌افتد.

امّا در مورد دوّم، انواع مختلف ارواح نیز شرکت دارند. اساتید و آموزگاران عالم فوقانی و جهان زیرین یعنی **آباسی** «هنگامیکه در خواب شمن داخل می‌شوند، شخصاً با او رابطهٔ جنسی برقرار نمی‌کنند. این کار توسط پسران و دختران آنها صورت می‌گیرد».[3] این تفاصیل بسیار مهم بوده و مخالف فرضیهٔ استرنبرگ دربارهٔ خاستگاه شهوانی شمنیسم است. زیرا بنابر گواهی اسلیپ زوفا حرفهٔ شمن با ظهور ارواح الهی یا اهریمنی تعیین می‌گردد، و نه با میل جنسی **آباسی** که آن را تحریک می‌کند. روابط در مورد دوم پس از انتصاب شمن از طریق مشاهدهٔ خلسه‌آمیز ارواح صورت می‌گیرد.

---

1. N. M. Sliepzova
2. abassy
3. Sternberg, "Divine Election", p.482.

همچنین، همانگونه که اسلیپ زوفا اظهار می‌دارد، روابط جنسی میان جوانان و ارواح در میان یاکوت‌ها کاملاً عادی است؛ در میان بسیاری از قبایل دیگر نیز چنین است، بی‌آنکه واقعاً تأیید قاطع این مسأله باشد که این روابط، تجربهٔ اولیه‌ای است که آیین بسیار پیچیده‌ای نظیر شمنیسم را به وجود می‌آورد. در حقیقت، **آباسی** در شمنیسم یاکوت‌ها نقش درجهٔ دوم را ایفا می‌کند؛ بنابه توصیف اسلیپ زوفا، اگر شمن در خواب **آباسی** را ببیند و با او نزدیکی کند، سرحال از خواب برخاسته و مطمئن است که آن روز طرف مشورت قرار خواهد گرفت، و به همان اندازه هم اطمینان ندارد که موفق خواهد شد؛ اگر برعکس **آباسی** را در خواب ببیند که سراپا خون بوده و روح شخص بیماری را می‌بلعد، اطمینان می‌یابد که بیمار دیگر زنده نخواهد ماند و اگر روز بعد برای مراقبت از او فرا خوانده شود، بسیار تلاش می‌کند تا از این وظیفه اجتناب کند. سرانجام اگر احضار شود بی‌آنکه خوابی دیده باشد پریشان و نگران شده و نمی‌داند چه باید بکند.[1]

انتخاب در میان بوریات‌ها و تلئوت‌ها

در زمینهٔ شمنیسم بوریات‌ها، استرنبرگ بر اطلاعاتی که یکی از شاگردانش اِی. ان. میخائیلف[2] فراهم ساخته، تکیه می‌کند، که وی خود از بوریات‌ها و شرکت‌کنندگان سابق در آیین‌های شمنی بوده است.[3] بنابر گفته‌های میخائیلف، شمن حرفهٔ خود را با پیغامی از جد شمنش که روح او را برای تعلیم به آسمان می‌برد، شروع می‌کند. آنها در راه می‌ایستند تا خدایان مرکز عالم را ملاقات کنند، به‌ویژه تخاشارا مازکالا،[4] خدای رقص، حاصلخیزی و ثروت که به همراه نه دختر سولبونی[5] خدای سپیده‌دم، زندگی می‌کند. این

---

1. Ibid., p.483.
2. A. N. Mikhailov
3. Ibid., pp.485f.
4. Tekha Shara Matzkala
5. Solboni

خدایان مختص شمن‌ها هستند و فقط شمن‌ها به آنها نذر یا قربانی تقدیم می‌کنند. روح داوطلب جوان با نه زن «تخا»[1] روابط عاشقانه برقرار می‌کند. با پایان یافتن تعالیم شمنی‌اش، روح او همسر آسمانی آینده‌اش را در آسمان ملاقات کرده و روحش با او نیز روابط جنسی برقرار می‌کند. دو یا سه سال پس از این تجربهٔ خلسه‌آمیز، مراسم تشرف به معنای اخص آن برگزار می‌گردد. این مراسم شامل صعود به آسمان است و جشن سه روزه‌ای را در پی دارد که ماهیت آن تا حدی با بی‌بند و باری و شهوترانی همراه است. پیش از این مراسم داوطلب به همهٔ روستاهای مجاور رفته و هدایایی به نشانهٔ ازدواج دریافت می‌کند. به گفتهٔ میخائیلف، درختی که در آیین تشرف مورد استفاده قرار می‌گیرد و به اولین درخت خانهٔ زوج تازه ازدواج‌کرده شباهت دارد، نماد زندگی همسر آسمانی است و ریسمانی که این درخت (که در یورت کاشته شده) را به درخت شمن (در حیاط) وصل می‌کند، مظهر پیوند ازدواج میان شمن و روح همسرش است. به علاوه بنابر آنچه میخائیلف می‌گوید، آیین تشرف شمن بوریات، نشانهٔ ازدواج او با نامزد آسمانی‌اش است. و استرنبرگ به این واقعیت اشاره می‌کند که در جریان آیین تشرف مردم شراب نوشیده، می‌رقصند و آواز می‌خوانند، دقیقاً نظیر آنچه که در عروسی‌هایشان انجام می‌دهند.[2]

شاید تمام اینها درست باشد امّا هیچ‌کدام شمنیسم بوریات را توضیح نمی‌دهند. ملاحظه نمودیم که انتخاب شمن در میان بوریات‌ها، نظیر هر جای دیگر، شامل تجربهٔ خلسه‌آمیز کاملاً پیچیده‌ای است که در جریان آن، باور بر اینست که داوطلب شکنجه و قطعه قطعه می‌شود، می‌میرد و دوباره به زندگی باز می‌گردد. **تنها این مرگ و تجدید حیات در آیین تشرف است که به شمن قداست می‌بخشد.** سپس تعالیم ارواح و استادان پیر این قداست اولیه را کامل

---

1. Tekha

2. Sternberg, p.487.

می‌نماید. تشرف به معنای واقعی آن ـ که در فصل بعد به آن می‌پردازیم ـ مشتمل بر سفر پیروزمندانه و غرورآمیز داوطلب به آسمان است. طبیعی است که جشن‌های همگانی این مراسم می‌بایست شبیه مراسم ازدواج باشد، زیرا الگوهای احتمالی شادمانی‌های گروهی، مسلماً اندک هستند. امّا به نظر می‌رسد که نقش عروس آسمانی دارای اهمیت ثانوی است؛ او، حداکثر یاریگر و ترغیب‌کنندهٔ شمن است. در ادامه خواهیم دید که نقش عروس آسمانی، می‌بایست در سایهٔ حقایقی دیگر تفسیر گردد.

استرنبرگ با استناد به اطلاعات اِی. وی. آنوخین[1] راجع به شمنیسم تلئوت‌ها[2] می‌گوید، هر شمن تلئوتی همسری آسمانی دارد که در آسمان هفتم زندگی می‌کند. در جریان سفر خلسه‌آمیزش به بای اولگان،[3] شمن همسرش را می‌بیند و او از شمن می‌خواهد پیش وی بماند؛ زیرا میهمانی باشکوهی ترتیب داده است. «[او می‌گوید] شمن[4] جوان نازنینم!/ بیا در کنار میز آبی‌رنگ کنار هم بنشینیم.../ همسر نازنینم، شمن جوان من/ بیا در سایه‌های پرده‌ها پنهان شویم/ با یکدیگر معاشقه کرده و شادمانی نماییم/ همسر نازنینم شمن جوان من!»[5] او به شمن اطمینان می‌دهد که راه آسمان بسته است. امّا شمن حرف او را باور نکرده و بر تصمیم خود بر صعود به آسمان تأکید می‌کند: «ما باید از «تَپتی»[6] (شیار حلقوی که بر روی درخت شمن بریده شده است) بالا رویم/ ماه کامل را بستاییم».[7] (اشاره به توقف شمن در مسیر آسمانی‌اش جهت ستایش ماه و خورشید). او تا قبل از بازگشت به زمین چیزی نمی‌خورد، و همسر آسمانی‌اش را چنین می‌خواند: «عزیزم، همسرم» و اضافه می‌کند «همسر زمینی من/ او شایسته نیست که آب

---

1. A. V. Anokhin
2. Ibid.
3. Bai Ülgän
4. kam
5. Ibid.
6. Tapti
7. Ibid., p.488.

بر دستان تو بریزد».[1] شمن در کار خود نه تنها از سوی همسر آسمانی‌اش، بلکه از سوی ارواح زنانه نیز یاری می‌شود. در آسمان چهاردهم، نُه دختر اولگان ساکن هستند، آنها هستند که به او قدرت‌های جادویی (فرو بردن زغال‌های داغ، و غیر آن) می‌بخشند. وقتی مردی می‌میرد، آنها به زمین فرو آمده، روحش را می‌گیرند، و به سوی آسمانها می‌برند.

برخی از جزئیات در این گزارش تلئوتها جالبند. صحنه‌ای که همسر آسمانی شمن او را برای خوردن غذا دعوت می‌کند، یادآور مضمون افسانه‌ای مشهوری دربارهٔ غذاست که بر طبق این افسانه، ارواح زنانهٔ ماورائی به هر شخصی که به قلمرو آنها پا می‌گذارد، تعارف می‌کنند تا او زندگی زمینی‌اش را فراموش کرده و برای همیشه در اختیار آنها باشند و این دربارهٔ نیمه الهه گان و پری‌های آسمانی صادق است. گفتگوی شمن با همسرش در جریان صعود، بخشی از سناریوی نمایشی پیچیده و طولانی‌ای را تشکیل می‌دهد که بعداً به آن خواهیم پرداخت؛ البته چندان هم ضروری نیست. همانگونه که بعداً خواهیم دید عنصر لازم در صعود شمنی، گفتگوی پایانی او با اولگان است. بنابراین گفتگوی او با همسرش، عنصر نمایشی پرشوری محسوب می‌گردد که برای جلب توجه حضّار در طول صحنه، متناسب بوده و گاهی اوقات نیز یکنواخت و ملال‌آور است. امّا این سناریوی نمایشی تمام جنبه‌های آیین تشرف شمنی را در خود حفظ می‌کند؛ این واقعیت که شمن همسری آسمانی دارد و او در آسمان هفتم برای شمن غذا آماده کرده و با او هم‌بستر می‌شود، دلیل دیگری است که او تا حدی در شرایط موجودات نیمه الهی سهیم است و شاهدی بر این امر که شمن قهرمانی است که مرگ و تجدید حیات را تجربه کرده و در نتیجه از زندگی دوّم خویش در آسمان‌ها لذت می‌برد.

---

1. Ibid.

استرنبرگ همچنین افسانهٔ اوریانخای[1] دربارهٔ «نخستین شمن» به نام بو ـ خان[2] را ذکر می‌کند.[3] بوخان دوشیزه‌ای آسمانی را دوست داشت. امّا وقتی آن پری پی به تأهل او برد، چنان کرد که زمین او و همسرش را ببلعد. آن پری بعداً پسری به دنیا آورد و او را در پایین درخت غان رها کرد تا از شیرهٔ آن تغذیه کند. نژاد شمن‌ها (بو ـ خا ـ نان)[4] از این کودک است.

موضوع همسر پری که شوهر زمینی‌اش را پس از بچّه‌دار شدن ترک می‌کند در همه‌جا شایع است. وقایع جستجوی پَری توسط همسرش گاهی سناریوهای تشرف (صعود به آسمان، فرود آمدن به جهان زیرین، و غیر آنها) را منعکس می‌نماید.[5] حسادت پری به همسر زمینی شمن نیز، مضمون رایجی در فرهنگ عامه است؛ حوریان، پریان و نیمه الهه گان به شادی زنان زمینی رَشک ورزیده، کودکان آنها را دزدیده و می‌کُشند.[6] از سوی دیگر، آنها مادران، همسران و آموزگاران قهرمانان محسوب می‌شوند یعنی کسانی در میان نوع انسان که موفق به تعالی از شرایط و وضعیت انسانی شده و اگرچه به جاودانگی الهی دست نمی‌یابند امّا لااقل نوعی امتیاز زندگی پس از مرگ را

---

1. Uriankhai
2. Bö-khân
3. Ibid.
4. Bö-khâ-näkn

۵. همسر تاوهاکی، قهرمان مأثوری که یک پری است از آسمان پایین آمده، و فقط تا تولد اولین فرزندشان با او می‌ماند؛ سپس او به بالای کلبه رفته و ناپدید می‌شود. تاوهاکی با بالا رفتن از درخت انگور به آسمان می‌رود و بعداً موفق می‌گردد به زمین بازگردد.

Sir George Grey, Polynesian Mythology, p.42.

طبق گزارش‌های دیگر این قهرمان با بالا رفتن از درخت نارگیل یا به وسیلهٔ یک ریسمان، تارهای یک عنکبوت یا یک کائیٹ به آسمان می‌رسد. نقل است در جزایر هاوایی او به بالای رنگین‌کمان می‌رود، در تاهیتی او از کوهی بلند بالا می‌رود و همسرش را در راه می‌بیند؛ مقایسه کنید با،

H. M. and N. K. Chadwick, *The Growth of Literature*, III, p.273.

6. Cf. Stith Thompson, *Motif-Index of Folk-Literature*, III, pp.44ff. (F320f.).

کسب می‌کنند. بسیاری از افسانه‌ها و اساطیر نقش ضروری یک پری، حوری و یا زن نیمه الهی را که در سرگذشت قهرمانان ایفا می‌شود، نشان می‌دهند؛ این پری است که شمن‌ها را تعلیم می‌دهد، آنها را در مشکلات و سختی‌هایشان یاری می‌کند. (این سختی‌ها اغلب آزمون‌های آیین تشرف هستند) و راه تملک بر رمز جاودانگی یا عمر طولانی (گیاه جادویی، سیب‌های جادویی، چشمهٔ جوانی، و غیر آنها) را به آنان نشان می‌دهد. بخش مهمی از «اسطوره‌شناسی زن» به این مسأله می‌پردازد که همواره یک موجود زنانه، یاریگر قهرمانان جاودانگی بوده و یا باعث پیروزی شمن در آزمون‌های سخت آیین تشرف می‌گردد.

در اینجا مجال بحث دربارهٔ این مضمون اسطوره‌ای نیست، امّا آنچه که مسلّم است، این مضمون نشانه‌های اسطوره‌شناسی «زن‌سالارانهٔ»[1] کهن را حفظ می‌کند که در آن نشانه‌های واکنش «مردانه» (قهرمانانه) علیه قدرت مطلق «زن» (مادر)، آشکار است. در بعضی روایت‌ها، نقش پری در این جستجوی قهرمانانه تقریباً ناچیز است؛ چنانچه حوری سیدوری[2] که در نسخه‌های کهن افسانهٔ گیلگمش، قهرمان مستقیماً دربارهٔ جاودانگی از او سؤال می‌کند، در متن سنتی مورد توجه واقع نشده است. گاهی اوقات قهرمان با اینکه دعوت می‌شود تا در شرایط سعادتمندانهٔ زنی نیمه الهی و جاودانگی‌اش شریک گردد، ناخواسته می‌پذیرد و می‌کوشد در کمترین زمان فرار کند و به همسر زمینی خود و رفقایش بپیوندد (مورد اولیسس[3] و حوری کالیپسو[4] اینگونه رخ می‌دهد). عشق چنین زن نیمه الهی به جای آنکه یاریگر قهرمان باشد، مانع او می‌شود.

---

1. matriarchal
2. Siduri

۳. Ulysses، به زبان رومی اولیسه و به زبان یونانی اودیسه، قهرمان حماسهٔ اودیسه اثر هومر (م).

۴. Calypso، در اساطیر یونانی، حوری دریایی و دختر اطلس تیتان (م).

ارواح زنانهٔ نگهبان شمن

در چنین افق اساطیری است که ما باید روابط شمن‌ها با «همسران آسمانی» آنها را قرار دهیم؛ به معنای واقعی کلمه، این همسران آسمانی نیستند که شمن‌ها را تقدّس می‌بخشند؛ آنها شمن‌ها را در تعلیم یا تجربهٔ خلسه‌آمیز یاری می‌کنند. طبیعی است که مداخلهٔ «همسر آسمانی» در تجربهٔ سرّی شمن باید با میل جنسی همراه باشد؛ هر تجربهٔ خلسه‌آمیزی، در معرض چنین انحرافاتی است و روابط نزدیک میان عشق عرفانی و عشق شهوانی آنقدر مشخص است که مکانیزم تغییر و جابجایی بین عشق عرفانی و عشق شهوانی اشتباه نمی‌شود. پس نباید نادیده انگاریم که عناصر شهوانی موجود در مراسم شمنی چیزی بیش از رابطهٔ صرف شمن با «همسر آسمانی‌اش» است. در میان کوماندین[1]های ناحیه تومسک[2] مراسم قربانی اسب با نمایش ماسک‌ها و قضیب‌های چوبی (آلت تناسلی مرد) همراه است که سه مرد جوان آنها را حمل می‌کنند؛ آنها در حالیکه قضیب‌ها را در میان پاهایشان گذاشته‌اند مانند اسب‌های نَر چهار نعل می‌تازند و تماشاچیان را لمس می‌کنند. آوازی که در این شرایط خوانده می‌شود، به طور بارزی شهوت‌انگیز است.[3] در میان تلئوت‌ها وقتی شمن در بالا رفتن از درخت به **تپتی**[4] سوم می‌رسد، زنان، دختران و کودکان می‌گریزند و او آواز مستهجنی می‌خواند که شبیه آواز کوماندین‌هاست و هدف از آن تقویت نیروی جنسی مردان است.[5] در مناطق

---

1. Kumandin

۲. Tomsk، شهری در مرکز روسیه (م).

3. D. Zelenin, "Ein erotischer Ritus in den Opferungen der altaischen Tuerken", pp.88-89.

4. tapty

5. Ibid., p.91.

دیگر نیز مراسم همسانی برگزار می‌شود،[1] و مفهوم آن بسیار واضح است زیرا بخشی از مراسم قربانی اسب را تشکیل می‌دهد، که نقش کیهان‌شناختی آن (تجدید جهان و حیات) مشهور و شناخته شده است.[2]

به نقش «همسر آسمانی» برمی‌گردیم. قابل ذکر است دقیقاً همانگونه که در روایت‌های متأخر اساطیر به آنها اشاره نمودیم، به نظر می‌رسد که آیامی، هم به شمن کمک می‌کند و هم مانع او می‌شود. زیرا اگرچه او شمن را حمایت می‌کند ولی در کنار آن، او تلاش می‌کند شمن را در آسمان هفتم پیش خودش نگه دارد و با ادامه صعود او مخالفت می‌کند. همچنین با وسوسهٔ او به خوردن غذایی آسمانی، او را از همسر زمینی و اجتماع افراد بشری دور نگه می‌دارد.

---

1. Caucasus, ancient China, America, etc., etc.; Cf. Ibid., pp.94ff.

۲. در باب عناصر جنسی در آشوَمِدا و آیین‌های مشابه دیگر، نگاه کنید به،

P. E. Dumont, L'Aśvamedha, pp.276ff.; W. Koppers, "Pferdeopfer und Pferdekult der Indogermanen", pp.344ff., 401ff.

در این رابطه می‌توانیم مراسم باروری شمن دیگری را که به گونهٔ دینی کاملاً متفاوتی انجام می‌شود، نقل نماییم. یاکوت‌ها الهه باروری و زاد و ولد را که آی سیت نام دارد، پرستش می‌کنند. او در بخش شرقی آسمان که خورشید در تابستان طلوع می‌کند، ساکن است. جشن‌های مربوط به این الهه در بهار و تابستان انجام می‌شوند و تحت هدایت و نظارت شمن‌های خاصی است که «شمن‌های تابستان» (ساینجی) یا «شمن‌های سفید» نام دارند. برای پیدا نمودن بچّه‌ها، خصوصاً پسربچه‌ها، از آی سیت استمداد و کمک می‌طلبند. شمن در حالیکه می‌خواند و طبل می‌زند، جلودار گروهی متشکل از نه دختر و پسر است و آنها را رهبری می‌کند؛ این دختران و پسران در حالیکه دست در دست یکدیگر دارند و دسته‌جمعی آواز می‌خوانند به دنبال شمن حرکت می‌کنند. «در این روش، شمن به آسمان صعود کرده و زوج‌های جوان را رهبری می‌کند امّا خدمتگزاران آی سیت در جلوی ورودی می‌ایستند، در حالیکه به تازیانه‌های نقره‌ای مجهزند: آنها همهٔ کسانی را که هرزه و فاسد، پلید یا خطرناک هستند، باز می‌گردانند؛ همچنین او از ورود کسانی که زودتر از موقع عصمت خود را از دست داده‌اند، جلوگیری می‌نمایند».

(W. Sieroszewski, "Du chamanisme d'après les croyances des yakoutes", pp.336-37).

امّا آی سیت الهه‌ای پیچیده و مبهم است؛

Cf. G. Rank, "Lapp Female Deities of the Modder-Akka Group", pp.56ff.

نتیجه آنکه روح نگهبان (آیامی و غیره) که آن نیز به صورت همسری آسمانی تصور می‌شود (زن یا مرد) نقش مهمی را در شمنیسم سیبری ایفا می‌کند امّا نقش آن تعیین‌کننده نیست. همانگونه که قبلاً دیدیم، نمایش مراسم مرگ و تجدید حیات در آیین تشرف (بیماری، قطع عضو بدن، نزول به جهان زیرین، صعود به آسمان و غیر آن) عنصر تعیین‌کننده است. روابط جنسی‌ای که برای شمن با آیامی او قائلند، اساس حرفهٔ شمنی او نیست. زیرا از یک جهت روابط جنسی با ارواح در خواب، محدود به شمن‌ها نیست؛ و از طرف دیگر عناصر جنسی موجود در برخی مراسم‌های شمنی فراتر از روابط میان شمن و آیامی اوست و بخشی از آیین‌های مشهوری را تشکیل می‌دهد که برای افزایش نیروی جنسی اعضای اجتماع شکل گرفته‌اند.

همانطور که قبلاً دیدیم، حمایتی که شمن سیبریایی از سوی آیامی‌اش می‌بیند، شبیه نقشی است که پریان و نیمه الهه گان در تعلیم و تشرف قهرمانان دارند. این حمایت بدون شک بازتاب مفاهیم «زن‌سالارانه» است. مادرِ بزرگ حیوانات ـ که شمن‌های سیبریایی و قطب شمال روابط بسیار خوبی با او دارند ـ نیز تصویر بسیار روشن‌تری از زن‌سالاری باستانی است. دلیل خوبی برای پذیرش این مطلب وجود دارد که در زمانی معین مادرِ بزرگ حیوانات مسئولیت یک موجود برتر اورانوسی را بر عهده گرفت، امّا این مسأله خارج از موضوع بحث ماست.[1] ما تنها به این اشاره بسنده می‌کنیم که دقیقاً

---

1. Cf. A. Gahs, "Kopf-, Schädel-und Langknochenopfer bei Rentier Völkern", p.241 (Samoyed, etc.), p.249 (Ainu), p.255 (Eskimo). Cf. also U. Holmberg (later Harva), "Über die Jagdriten der nördlichen Völker Asiens und Europas"; E. Lot-Falck, *Les Rites de chasse chez les peuples sibériens;* Ivar Paulson, *Schutzgeister und Gottheiten des wildes (der Jagdtiere und Fische)* in *Nordeurasien;* B. Bonnerjea, "Hunting superstitions of the American Aborigines", Otto Zerries, *Wild-und Buschgeister in Südamerika.*

مادر حیوانات در منطقهٔ کوکاسوس [بین دریای خزر و دریای سیاه] نیز یافت می‌شود؛

همانطوری که مادر بزرگ حیوانات به مردان ـ به خصوص شمن‌ها ـ حق شکار و تغذیه از گوشت چهارپایان را اعطا می‌کند، ارواح «زنانهٔ» محافظ، به شمن‌ها ارواح یاریگری می‌دهند که به نحوی در سفرهای خلسه‌آمیزشان ضروری هستند.

نقش ارواح مردگان

ملاحظه نمودیم که حرفهٔ شمن آتی می‌تواند ـ در خواب، خلسه و یا درجریان یک بیماری ـ بواسطهٔ شانس و اقبال رویارویی با موجودی نیمه الهی، روح جدّ یا حیوان و یا در نتیجهٔ برخی وقایع شگفت‌آور و غیرعادی (آذرخش، حادثه‌ای هولناک، و غیر آنها) جلو انداخته شود. معمولاً چنین مواجهه‌ای آغازگر «آشنایی» میان شمن آتی و «روحی» است که حرفهٔ او را تعیین می‌کند؛ و این آشنایی را در جایی دیگر مورد توجه قرار خواهیم داد. در حال حاضر، به طور دقیق‌تر به نقش ارواح مردگان در به‌کار گماردن شمن‌های آتی نگاه می‌کنیم. همانگونه که دیدیم، ارواح نیاکان، اغلب مرد جوان را تسخیر کرده و او را تشرف می‌دهند. مقاومت بی‌نتیجه است. این پدیدهٔ انتخاب از قبل (تعیین‌شده) در قطب شمال و آسیای شمالی عمومیت دارد.[1]

هنگامیکه شمن با «تسخیر» نخستین و با آیین تشرفی که به دنبال آن می‌آید قداست می‌یابد، به ظرفی تبدیل می‌شود که سایر ارواح می‌توانند برای مدت نامعلومی به آن وارد شوند. امّا این ارواح نیز، همواره ارواح شمن‌های

---

cf. A. Dirr, "Der kaukasische Wild-und Jagdgott", p.146. The African realm has been explored by H. Baumann, "Afrikanische wild-und Buschgeister".

۱. البته، همین پدیده در جاهای دیگر دیده می‌شود. مثلاً در میان، باتاک‌های سوماترا، اجتناب از شمن شدن، پس از آنکه توسط ارواح، «انتخاب می‌شود»، مرگ او را در پی دارد. هیچ باتاکی به میل خود شمن نمی‌شود.

E. M. Loeb, *Sumatra*, p.81.

متوفی و یا سایر ارواحی هستند که شمن‌های پیر را یاری می‌کرده‌اند. توسپوت، شمن معروف یاکوتی به سیروزفسکی گفت: «یک روز که در کوهستان گردش می‌کردم، آن بالا در شمال، در کنار توده‌ای هیزم ایستادم تا غذایم را بپزم. هیزم‌ها را روشن کردم در حالیکه شمنی تونگوزی در زیر آن تل هیزم دفن شده بود. روح او مرا تسخیر کرد».[1] به این دلیل است که توسپوت[2] در حین جلسات احضار ارواح به زبان تونگوزی صحبت می‌کرد. امّا ارواح دیگری را نیز دید ـ روسی، مغولی و سایرین ـ و با زبان خود با آنها صحبت کرد.[3]

نقش ارواح مردگان در انتخاب شمن آتی در سرزمین‌های بیرون از سیبری نیز دارای اهمیت است. اسکیموها، استرالیایی‌ها و دیگر کسانی که می‌خواهند حکیم ساحر شوند کنار گورها می‌خوابند؛ این رسمی است که حتی میان برخی اقوام تاریخی (به عنوان مثال، سلت‌ها) نیز معمول بود. در آمریکای جنوبی نیز تشرف یافتن توسط شمن‌های متوفی اگرچه تنها روش نیست امّا کاملاً مرسوم است. «شمن های بورورو[4] خواه از طبقهٔ آروتاوارار[5] باشند یا باری[6] توسط روح شخص مرده یا به وسیلهٔ یک روح انتخاب می‌شوند. در مورد آروتاوارار مکاشفه به صورت زیر انجام می‌شود. شمن آتی میان جنگل قدم می‌زند، ناگهان پرنده‌ای در جایی نزدیک او می‌نشیند و سپس ناپدید می‌شود. دسته‌هایی از طوطیان به طرف او پرواز می‌کنند و جادووار

---

1. "Du chamanisme", p.314.
2. Tüspüt

۳. همین باور در میان تونگوزها و گُلدی‌ها رایج است، نگاه کنید به،

Harva, *Die religiösen Vorstellungen*, p.463.

یک شمن هایدا، چنانچه توسط یک روح تلینگیت تسخیر شود، به زبان تلینگیت صحبت می‌کند، ولو اینکه او در مواقع دیگر به این زبان آشنایی نداشته باشد.

(J. R. Swanton, cited by, H. Webster, *Magic*, p.213).

۴. Bororo، قبایل جنوب برزیل (م).

5. aroettawaraare
6. bari

ناپدید می‌شوند. شمن آتی در حالیکه می‌لرزد و کلمات مبهمی را ادا می‌کند به خانه باز می‌گردد. بوی تعفّن[۱] و آناتو[۲] از بدن او به مشام می‌رسد. به طور ناگهانی بادی تند وزیده، او را تکان می‌دهد و او همچون مرده‌ای بر زمین می‌افتد. در این هنگام او ظرف روحی شده است که آن روح از دهان او سخن می‌گوید. از این لحظه به بعد او شمن است».[۳]

در میان آپینایی[۴]ها شمن‌ها توسط روح یکی از خویشاوندان خود که رابط میان آنها و ارواح هستند، منصوب می‌شوند؛ امّا این ارواح هستند که دانش و فنون شمنی را به آنها منتقل می‌کنند. در میان قبایل دیگر، شخص بواسطهٔ تجربهٔ خلسه خودبه‌خودی و غیر ارادی ـ نظیر مشاهدهٔ سیارهٔ مارس، و از این قبیل موارد ـ شمن می‌شود.[۵] در میان کامپا[۶]ها و آماهوکا[۷]ها داوطلبان توسط شمن زنده یا مرده، تعلیم داده می‌شوند.[۸] «شمن نوآموز کونیبو[۹] از اوکایالی[۱۰] دانش درمانی خود را از یک روح می‌گیرد. او برای ایجاد رابطه با این روح، جوشانده‌ای از تنباکو نوشیده یا درون کلبه‌ای کاملاً بدون منفذ، تا

---

۱. به لحاظ آیینی، یعنی، او اکنون «شخص مرده» است.

۲. annatto، نوعی درختچه همیشه سبز در آمریکا که برگ‌های قلب‌مانند و رنگارنگ و گل‌هایی سرخ‌رنگ، صورتی‌رنگ و گاهی سفیدرنگ دارد. درخت لیپ استیک (رُژلب) نیز نام دارد (م).

3. A. Métraux, "Le Shamanisme chez les Indiens de L'Amerique du Sud tropicale", p.203.

مقایسه کنید با صفحات بعدی، ص۱۵۸ به بعد.

۴. Apinaye، قبایل ساکن در غرب و مرکز برزیل (م).

5. Ibid.

۶. Campa، قبایلی که در بالای درهٔ رودخانه اوکایالی در شرق پرو ساکنند (م).

۷. Amahuaca، قبایل پانوئن در برزیل و پرو (م).

8. Ibid.

۹. Conibo، قبایل پانوئن در پایین درهٔ رودخانه اوکایالی پرو (م).

۱۰. Ucayali، رودخانه‌ای در شرق پرو (م).

جای ممکن تنباکو دود می‌کند».[1] داوطلب کاشیناوایی[2] در میان بوته‌زار آموزش می‌بیند. ارواح مواد جادویی لازم و ضروری به او می‌دهند و آنها را به جسم او نیز تزریق می‌نمایند. شمن‌های یارورو[3] توسط خدایان تعلیم می‌بینند، گرچه آنها فنون اصلی را از دیگر شمن‌ها فرا می‌گیرند. امّا تا زمانی که روحی را در خواب نبینند، قادر به انجام کاری نیستند.[4] «در قبیلهٔ آپاپوکوا[5]گوارانی،[6] لازمهٔ شمن شدن یادگیری آوازهای جادویی است که خویشاوند متوفای داوطلب، در خواب به او می‌آموزد».[7] منبع الهام آنها هرچه باشد، همهٔ این شمن‌ها مطابق موازین سنتی قبیلهٔ خودشان عمل می‌کنند. مترو اینطور نتیجه گیری می‌کند: «به عبارت دیگر شمن‌ها صرفاً قوانین و فنونی را می‌پذیرند که با حضور در مکتب پیران آموخته‌اند».[8] این نکته در مورد هر شمنیسم دیگری نیز صادق است. همانگونه که می‌بینیم، گرچه روح شمنِ مرده، نقش مهمی را در شکوفایی و بروز استعداد شمنی ایفا می‌کند، امّا این روح صرفاً داوطلب را برای مکاشفات بعدی آماده می‌کند. ارواح شمن‌های متوفی او را با ارواح دیگر مرتبط می‌سازند و او را به آسمان می‌برند (با سیبری، آلتایی، استرالیا، و غیر آن مقایسه نمایید). این تجربه‌های نخستین خلسه‌آمیز با آموزش‌هایی که از شمن‌های پیر فرا می‌گیرند دنبال می‌شود.[9] در میان سلکنام‌ها رسالت خودبه‌خودی به صورت رفتارهای

---

1. Ibid., p.204.
2. Cashinawa
۳. Yaruro، سرخ‌پوستان ساکن در سرزمین آپور در ونزوئلا (م).
4. Ibid., pp.204-205.
5. Apapocuva
6. Guarani
7. Ibid., p.205.
8. Ibid.
9. Cf. Ibid., pp.206ff.; M. Gusinde: "Der Medizinmann bei den südamerikanischen Indianer", p.293; *Die Feuerland Indianern*, I: *Die Selk'nam*, pp.782-86, etc.

عجیب مرد جوان، خود را آشکار می‌سازد: او در خواب آواز می‌خواند.[1] امّا چنین حالتی ممکن است به صورت اختیاری نیز انجام شود؛ تنها چیزی که لازم است مشاهدهٔ ارواح است.[2]

«مشاهدهٔ ارواح» در خواب یا بیداری، علامت تعیین‌کنندهٔ رسالت شمنی است، خواه خودبه‌خودی و غیر ارادی باشد، خواه اختیاری. زیرا به نوعی، رابطه داشتن با ارواح مردگان، نشانهٔ **مردن خود اوست**. به این دلیل است که در سرتاسر آمریکای جنوبی[3] شمن باید به حالت مرده درآید تا ارواح مردگان را ملاقات کرده و از تعالیم آنها برخوردار گردد؛ چراکه مردگان همه‌چیز را می‌دانند.[4]

همانگونه که گفتیم، انتخاب یا تشرف شمنی در آمریکای جنوبی گاهی شامل طرح کاملی از مرگ و تجدید حیات آیینی است. امّا اینگونه مرگ به طرق دیگر نیز ممکن است؛ خستگی مفرط، شکنجه و عذاب، روزه‌داری، مصائب، حادثهٔ غیر منتظره و غیر آنها. هنگامیکه جوانی جیواروبی تصمیم می‌گیرد تا شمن شود، در پی یافتن مرشدی برآمده، دستمزد مناسب او را پرداخته، سپس به رژیم غذایی فوق‌العاده وحشتناکی روی می‌آورد؛ روزها لب به غذا نمی‌زند، و تنها نوشیدنی‌های نشئه‌آور نظیر شیرهٔ تنباکو می‌نوشد (که معروف است نقش اساسی در آیین‌های تشرف شمن‌های آمریکایی جنوبی دارد). سرانجام روحی به نام پاسوکا[5] در هیأت جنگجو بر داوطلب ظاهر می‌گردد. این استاد بلافاصله به ضرب و شتم کارآموز می‌پردازد تا اینکه

---

1. Gusinde, *Die Selk'nam*, p.779. 2. Ibid., pp.871-82.

3. Cf. Ida Lublinski, "Der Medizinmann bei den Naturvölkern Südamerikas", p.249.

همچنین به فصل قبل نگاه کنید، ص ۱۱۰ و بعد از آن.

4. Lublinski, p.250.

این باور که هدایای تفأل بر اساس تماس با ارواح تبیین می‌شود جنبهٔ عام دارد.

5. Pasuka

او بیهوش بر زمین می‌افتد. زمانی که به خود می‌آید تمام بدنش درد می‌کند، و این نشانهٔ آن است که روح او را به تسخیر خود درآورده است و در حقیقت، این سختی‌ها، از خود بی‌خودشدگی‌ها و ضرباتی که در حال بی‌خبری از خود، بر او وارد آمده است تا حدی شبیه مرگ آیینی است.[۱]

نتیجه می‌گیریم که ارواح مردگان، هر سهمی که آنها در سرعت بخشیدن به رسالت یا تشرف شمن‌های آتی داشته‌اند، با حضور صرف خود مسبب این رسالت نیستند (خواه تسخیر شوند و خواه تسخیر نشوند)، بلکه یا واسطهٔ ارتباط شمن با موجودات الهی و نیمه الهی‌اند (از طریق سفرهای خلسه‌آمیز به آسمان و جهان زیرین، و غیر آن) و یا آنکه شمن را برای مردن آماده می‌سازند. این امر در ارتباط با نیروهای جادویی ناشی از مکاشفهٔ ماوراء طبیعی ساحران استرالیایی، توسط مارسل ماوس[۲] توضیح داده شده است.[۳] در اینجا نیز نقش مردگان با نقش «ارواح محض» تداخل دارد. و در حقیقت، حتی در مواقعی که روح مرده‌ای مستقیماً سبب مکاشفه است، این مورد یا نشانگر آیین تشرفی است که با کشتن داوطلب و تجدید حیات او دنبال می‌گردد[۴] و یا دال بر سفرهای خلسه‌آمیز به آسمان است، مضمون شمنی خاصی که در آن روح اجدادی، نقش هادی روح به دنیای دیگر را ایفا می‌کند و دقیقاً به خاطر ساختارش «تسخیر» را شامل نمی‌شود. مسلماً به نظر می‌رسد که وظیفهٔ اصلی مردگان در اعطای نیروهای شمنی مربوط به یاری رساندن به او برای «مردن» ـ کوتاه سخن، به او کمک می‌کنند تا اینکه او نیز به «روح» تبدیل شود ـ است تا تسخیر کردن او.

---

1. M. W. Stirling, "Jivaro Shamanism", Webster , *Magic*, p.213.
2. Marcel Mauss
3. Cf. "L' Origine des pouvoirs magiques dans les sociétés australiennes", pp.144ff.
۴. به فصل قبل نگاه کنید.

مشاهدهٔ ارواح

این موضوع، اهمیت فوق‌العادهٔ «مشاهدهٔ روح» را در تمام انواع مختلف تشرفات شمنی، توضیح می‌دهد. «دیدن» روح، در خواب یا بیداری نشانه‌ای قطعی است که شخص به نوعی «شرایط روحانی» را کسب کرده است، یعنی او از شرایط پست دنیوی تعالی یافته است. به این دلیل است که در میان منتاوی‌ها «دیدن» (ارواح) خواه خودبه‌خودی و بی‌اختیار یا پس از جد و جهد بسیار، بی‌درنگ به شمن‌ها نیروی جادویی (**کِری**)[1] می‌بخشد.[2] جادوگران آندامانی به جنگل می‌گریزند تا چنین «مشاهده‌ای» را کسب کنند، کسانی که فقط به خواب بسنده کرده‌اند، نیروهای جادویی کمتری نصیبشان می‌شود. در میان منانکابوهای[3] سوماترا،[4] **دوکون**[5]ها، تعالیم شمنی خود را در تنهایی کوهستان کامل می‌کنند؛ در آنجا می‌آموزند که چگونه خود را نامرئی کرده و در شب ارواح مردگان[6] را ببینند ـ به این معنا که آنها به ارواح تبدیل می‌شوند، و در نتیجه می‌میرند.

یک شمن استرالیایی از قبیله یارالدی[7] (مورای سفلی) به طرز قابل تحسینی، وحشت‌های آیینی تشرف را که با مشاهده ارواح و مردگان همراه است توصیف می‌کند: «هنگامیکه دراز کشیده‌اید تا مشاهدات معین‌شده را ببینید و آنها را هم می‌بینید، اصلاً نترسید، زیرا آنان وحشتناک خواهند بود

---

1. Kerei
2. A. M. Loeb, "Shaman and Seer", p.66.
3. Menangkabau
4. A. R. Brown, *The Andaman Islanders*, p.177; Cf. some other examples (Sea Dyak, etc.). in Loeb, "Shaman and Seer", p.64.
5. Dukun
6. Loeb, *Sumatra*, p.125.
7. Yaralde (Lower Murray)

گرچه در ذهن من و در **میوی**[1] (یعنی نیروی ذهنی) من هستند و می‌توانم پس از تعلیم کامل شما، چنین تجربه‌ای را به شما منتقل کنم، امّا توصیف آنها بسیار مشکل است.

«با وجود این، بعضی از آنها ارواح خبیث هستند، برخی شبیه مار، برخی شبیه اسب‌هایی با سرهای انسان و برخی ارواح مردان پلیدی هستند که همچون آتش‌های سوزانند. سوختن خانه‌هایتان، فوران آب‌های خونین، طوفان، صاعقه و باران را می‌بینید، همچنین می‌بینید که زمین می‌لرزد، تپه‌ها حرکت می‌کنند، دریاها به سرعت چرخ می‌زنند و درختان که تاکنون ایستاده‌اند خم می‌شوند. اصلاً نترسید چون به محض برخاستن، چنین صحنه‌هایی را نمی‌بینید، امّا اگر مجدداً دراز بکشید، باز هم آنها را می‌بینید تا جاییکه بسیار وحشت می‌کنید. اگر چنین کنید (بایستید) رشته‌ها (یا ریسمانی) را که این صحنه‌ها بواسطهٔ آنها نمایش داده می‌شوند، می‌گسلید. ممکن است مردگانی را ببینید که به سوی شما می‌آیند و حتی صدای به هم خوردن استخوان‌هایشان را می‌شنوید. اگر این چیزها را دیدید و شنیدید امّا نترسیدید، دیگر هرگز از چیزی نخواهد ترسید. این مردگان دیگر خودشان را به شما نشان نمی‌دهند زیرا **میوی** شما، اکنون بسیار قوی است. شما اکنون بسیار نیرومندید زیرا این مردگان را دیده‌اید».[2] و در حقیقت حکیم ساحران قادرند ارواح مردگان را در نزدیکی قبرهایشان ببینند و به آسانی آنها را تسخیر کنند. از آن پس این ارواح دستیار آنان شده و در جریان درمان شمنی به مسافت‌های دوردستی فرستاده می‌شوند تا روح گریخته بیمار را که معالجه‌اش می‌کنند بازگردانند.[3] به علاوه، در میان منتاوی‌ها «ممکن است مرد یا زنی با ربوده شدن جسمش توسط ارواح، غیبگو شود. بر اساس داستان

---

1. miwi
2. A. P. Elkin, *Aboriginal Men of High Degree*, pp.70-71.
3. Ibid., p.117.

سیتاکیگاگایلائو[1] مرد جوان توسط ارواح آسمانی به آسمان برده شده و آنان جسمی زیبا همچون خودشان به او اعطاء کردند. وقتی که به زمین بازگشت او یک غیبگو بود و ارواح آسمان او را در معالجاتش کمک و یاری می‌کردند... . به هر حال شیوهٔ معمولی که بدان طریق پسران و دختران غیبگو می‌شوند فراخوانی آنها از طریق بیماری، خواب و جنون موقتی است. این خواب‌ها یا بیماری را، ارواح آسمان یا جنگل فرستاده‌اند... فردی که خواب می‌بیند ممکن است تصور کند به سوی آسمان صعود می‌کند و یا به دنبال یافتن میمون به جنگل می‌رود. در هر صورت در موقع خواب‌ها یا بیماری‌ها، لحظه‌ای روح ناپدید می‌شود».[2]

سپس استاد غیبگو، تشرف دادن مرد جوان را ادامه می‌دهد. آن دو با هم به جنگل می‌روند تا گیاهان جادویی جمع‌آوری کنند؛ استاد موزون و مکرّر می‌خواند: «ارواح طلسم! خودتان رانشان دهید، چشمان جوان را روشن کنید تا او ارواح را ببیند». هنگامیکه به خانهٔ استاد غیبگو باز می‌گردند، استاد ارواح را احضار می‌کند. «بگذارید چشمانش روشن شود، بگذارید چشمانش روشن شود تا ما پدران و مادرانمان را در آسمان زیرین ببینیم». بعد از این احضار ارواح، استاد تعلیم‌دهنده گیاهان جادویی را بر چشم جوان می‌مالد. سه شبانه‌روز آن دو روبروی یکدیگر می‌نشینند، آواز می‌خوانند و زنگ‌ها را به صدا درمی‌آورند. تا زمانی که چشم جوان روشن نشود هیچ‌یک از آن دو نمی‌خوابند. پس از پایان این سه روز آنها مجدّداً برای چیدن گیاهان بیشتری به جنگل می‌روند... اگر پس از گذشت هفت روز، جوان، ارواح جنگل را ببیند، مراسم نیز پایان می‌پذیرد. در غیر این صورت تمام این مراسم هفت روزه باید از اوّل تکرار شود».[3]

---

1. Sitakigagailau
2. Loeb, "Shaman and Seer", pp.67ff.
3. Ibid.

هدف تمام این مراسم طولانی و خسته‌کننده، تبدیل تجربهٔ خلسه‌آمیز موقتی و اولیهٔ شاگرد جادوگر (تجربهٔ «انتخاب») به وضعی دائمی و همیشگی است ـ که در طی آن «مشاهدهٔ ارواح» یعنی سهیم شدن در ذات «روحانی» آنان امکان‌پذیر می‌شود.

ارواح یاریگر

نقش این گروه در مقایسه با دیگر گروه‌های «ارواح» که در تشرف شمن و یا ایجاد تجربه‌های خلسه‌آمیزش نیز نقش دارند، بسیار واضح‌تر است. در قسمت بالا گفتیم که میان شمن و «ارواح» او رابطهٔ «آشنایی» برقرار می‌شود. و به واقع در متون قوم‌شناسی با عناوین «مصاحَبان»، «یاریگران»، «دستیاران» یا «محافظان» شناخته می‌شوند. امّا باید میان ارواح مصاحَب به معنای دقیق آن و دیگر ارواح، و در عین حال طبقهٔ ارواح نیرومندتر محافظ دقیقاً تمایز قائل شویم؛ به همین صورت باید میان ارواح محافظ و موجودات الهی و نیمه الهی که شمن‌ها در جلسات ارواح خود، آنها را فرا می‌خوانند، تمایز قائل شد. شمن شخصی است که تجربه‌های بی‌واسطهٔ عینی با خدایان و ارواح دارد؛ آنها را رودررو می‌بیند، با ایشان سخن می‌گوید، آنها را می‌ستاید و به آنها متوسل می‌گردد ـ امّا جز کنترل معدودی از آنها قدرت بیشتری ندارد. هر خدا یا روحی که در جریان جلسات احضار ارواح شمن‌ها، فرا خوانده شود، الزاماً «مصاحبان» و یا «یاریگران» شمن نیستند. اغلب خدایان بزرگ فرا خوانده می‌شوند. این وضعیت، به عنوان مثال، در میان آلتایی‌ها رواج دارد؛ شمن پیش از آغاز سفر خلسه‌آمیزش یاریِ جاجیک (یایْک) کان[1] (خدای دریا)، کایراکان،[2] بای اولگان و دخترانش، و دیگر شخصیت‌های اساطیری را

---

1. Jajyk (Yaik)kan
2. Kaira kan

می‌طلبد.[1] شمن آنها را فرا می‌خواند و خدایان، نیمه خدایان و ارواح از راه می‌رسند ـ دقیقاً مانند خدایان ودایی که به محض فراخوانی آنها توسط کاهن در جریان مراسم قربانی، فرود آمده و نزد او می‌روند. شمن‌ها خدایان مختص به خود نیز دارند که سایر مردم آنها را نمی‌شناسند و آنها به تنهایی برایشان قربانی می‌کنند امّا همهٔ این خدایان، بر خلاف ارواح مصاحب او در اختیار شمن نیستند؛ و موجودات الهی یا نیمه الهی که او را یاری می‌رسانند نباید در گروه ارواح مصاحب یا یاریگر و یا محافظ، طبقه‌بندی شوند.

با این وجود این موجودات الهی و نیمه الهی در شمنیسم نقش بسیار مهمّی دارند. هنگام بررسی جلسات احضار ارواح شمنی، وظایف آنان را خواهیم شناخت. امّا در اینجا باید بگوییم که اکثر این ارواح آشنا و یاریگر صورت‌های حیوانی دارند. بر این اساس در نزد سیبریایی‌ها و آلتایی‌ها به صورت‌های خرس، گرگ، گوزن و خرگوش و همه نوع پرنده (به‌ویژه غاز، عقاب، جغد، کلاغ، وغیر آنها) و نیزبه شکل کرم‌های بزرگ و همچنین اشباح، ارواح جنگل، ارواح زمین، ارواح خانگی و نظایر آن متجلی می‌شوند؛ نیازی نیست که فهرست کامل آنها را در اینجا بیاوریم.[2] اشکال، نام‌ها و تعدادشان از ناحیه‌ای به ناحیهٔ دیگر متفاوت است. طبق اظهارات کارجالاینن، تعداد ارواح شمن‌های واسیوگان[3] متفاوت است امّا معمولاً تعداد آنها هفت تا است. در کنار ارواح «مصاحب»، شمن از حمایت یک «روح سر» نیز که وی را

---

1. W. Radlov, *Aus Sibirien*, II. pp.30ff.

2. See, among others, G. Nioradze, *Die Schamanismus bei den sibirischen Völkern*, pp.26ff.; Harva, *Die religiösen Vorstellungen*, pp.334ff.;
اوهلمارکس (*Studien zum problem des Schamanismus*, pp.170ff.) که شرح مفصل امّا تا حدی پر اطنابی را دربارهٔ ارواح دستیار و وظایف آنها در جلسات احضار بدست می‌دهد؛
W. Schmidt, *Der Ursprung der Gottesidee*, XII, pp.669-80, 705-06, 709.

3. Vasyugan

در سفر خلسه‌آمیزش مورد محافظت خود قرار می‌دهد؛ از حمایت «روحی به شکل خرس» که در هنگام نزول به جهان زیرین او را همراهی کند؛ و اسبی خاکستری که در صعود به آسمان سوار آن می‌شود، و نیز حیوانات دیگر برخوردار است. در مناطق دیگر این گروه از ارواح که با شمن واسیوگانی همراه هستند، تنها با یک روح جایگزین می‌شوند ـ خرس در میان اوستیاک‌های شمالی، «پیام‌آور» در میان ترمیوگان[1]ها و دیگر قبایل ـ که پاسخ خدایان را می‌آورند؛ این روح به «پیام‌آوران» ارواح آسمانی (پرندگان، و غیر آن) اشاره دارد.[2] شمن‌ها آنها را از هر کجا فرا می‌خوانند، و آنها یکی پس از دیگری می‌آیند و با زبان خود شمن با او سخن می‌گویند.[3]

تفاوت میان روحی مصاحب به صورت حیوان و دقیقاً روح محافظ شمنی در میان یاکوت‌ها بسیار آشکار است. هر کدام از شمن‌ها برای خود یک **آی ـ کیلا**[4] (مادر حیوانی) دارند، و این نوعی تصویر افسانه‌ای از یک حیوان یاریگر است که نامرئی هستند. شمن‌های ضعیف‌تر شمن‌هایی هستند که **آی ـ کیلای** آنها سگ است؛ **آی ـ کیلای** شمن‌های قدرتمندتر گاو نر، کره‌اسب، عقاب، گوزن و یا خرس قهوه‌ای است. شمن‌هایی که **آی ـ کیلای** آنها گرگ یا سگ است، کمتر مورد توجه‌اند. **آماگات** (روح نگهبان) موجود کاملاً متفاوتی است. معمولاً **آماگات** روح شمن متوفی و یا روح آسمانی کم‌اهمیت است. توسپوت، شمن یاکوتی به سیروزفسکی چنین

---

1. Tremyugan

2. K. F. karjalainen, *Die Religion der Jugra-Völker*, III, pp.282-83.

3. Ibid., p.311.

معمولاً با طبل زدن، ارواح احضار می‌شوند (ibid., p.318). شمن‌ها می‌توانند ارواح یاریگرشان را به همکارانشان بدهند (ibid., p.282)، آنها می‌توانند حتی ارواح یاریگر را بفروشند (مثلاً در میان یوراک‌ها و اوستیاک‌ها، نگاه کنید به،

Mikhailowski, "Shamanism in siberia", pp.137-38).

4. iė-kyla

گفت: «شمن بواسطهٔ آماگات خود می‌بیند و می‌شنود؛ من تا مسافتی بیش از سه نوزلگ[1] را می‌بینم و می‌شنوم امّا کسانی هم هستند که فاصلهٔ بیشتری را می‌بینند و می‌شنوند».[2]

ما دیده‌ایم که شمن اسکیمو پس از اشراق، باید به تنهایی، ارواح یاریگر خود را بدست آورد. معمولاً اینها حیواناتی هستند که به صورت انسان ظاهر می‌شوند؛ و چون استعداد شاگرد را ببینند، به اراده و اختیار خود به سوی او می‌آیند. روباه، جغد، خرس، سگ، کوسه و همهٔ ارواح کوهستان یاریگران نیرومند و مؤثرند.[3] در میان اسکیموهای آلاسکا[4] هر چه ارواح یاریگر شمن بیشتر باشند، او نیز نیرومندتر است. در گرینلند شمالی یک **آنگاکوک** پانزده روح یاریگر دارد.[5]

راسموسن چندین گزارش دربارهٔ اشراق شمن‌ها دارد که از زبان خود آنها این گزارش‌ها را نوشته است. شمنی به نام آئوا[6] نوری آسمانی در بدن و مغز خویش احساس کرد که گویی در تمام وجودش سَیَران داشت، هرچند مردم آن را نمی‌دیدند امّا همهٔ ارواح زمین، آسمان و دریا آن را دیده و برای

---

1. nosleg

2. "Du Chamanisme", pp.312-13; Cf. M. A. Czaplicka, *Aboriginal Siberia*, pp.182, 213, etc.

۳. همچنین مقایسه کنید با،

Rasmussen, *Intellectual culture of the Iglulik Eskimos*, p.113; Weyer, *The Eskimos*, pp.425-28.

4. Alaskan (Alaska)

5. Webster, *Magic*, p.231, n.36.

ارواح کلاً خودشان را بواسطهٔ شمن ظاهر می‌سازند، سر و صداهای عجیب و غریب، و صداهای نامفهومی درمی‌آورند و...؛ مقایسه کنید با،

Thalbitzer, "The Heathen Priests of East Greenland (Angakut)", p.460.

در خصوص ارواح یاریگر در میان لپ‌ها، نگاه کنید به،

Mikhailowski, p.149; Itkonen, *Heidnische Religion und späterer Alberglauble bei den finnischen Lappen*, p.132.

6. Aua

یاری‌اش آمدند. «اولین روح یاریگر من هم‌نام خودم و آنوای کوچکی بود»، او به راسموسن گفت: «هنگام آمدن او گویی راهرو و سقف خانه از جای خود بلند شده بودند و من قدرت مشاهده را در وجود خود احساس می‌کردم و از وسط خانه می‌توانستم درون زمین، و درون آسمان‌ها را ببینم. این آنوای کوچک بود که تمام این نور درونی را به من داده بود و در تمام طول مدتی که آواز می‌خواندم گرداگردم می‌چرخید. سپس در گوشه‌ای از راهرو آرام گرفت و کسی او را نمی‌دید، امّا در صورتی که او را صدا می‌کردم همواره آماده بود».[1] روح دوّم یعنی کوسه، هنگامی به سراغش آمد که در کایاک[2] خود در وسط دریا بود، کوسه به سوی او شناکرد و او را با نام صدا زد؛ شمنْ آنوا دو روح یاریگر خود را با آوازی موزون و مکرر فرا می‌خواند:

شادی، شادی
شادی، شادی!
من روح ساحل کوچک را می‌بینم، یک آنوای کوچک،
من خود نیز آنوا هستم، هم‌نام روح ساحل
شادی، شادی

آنقدر این آواز را می‌خواند تا به گریه می‌افتد و پس از آن شادی بی‌حد و حصری را در خود احساس می‌کند.[3] همانگونه که ملاحظه کردیم، در این مورد تجربهٔ خلسهٔ ناشی از اشراق به نوعی با ظاهر شدن روح یاریگر مرتبط است. امّا ساختار و جزء سازندهٔ این خلسه تُهی از ترس رازآلود نیست. راسموسن[4] بر احساس «وحشت توضیح‌ناپذیری» که هنگام «حملهٔ روح

---

1. *Intellectual Culture of the Iglulik Eskimos*, p.119.

۲. kayak، قایق نفوذناپذیر و ضد آبی که ساختار چوبی کاملاً سبکی دارد و دارای دو دهانه برای نشستن می‌باشد (م).

3. Ibid., pp.119-120.

4. Ibid., p.121.

یاریگر به فرد» تجربه می‌شود تأکید می‌کند؛ و این ترس وحشتناک را با خطر جدی تشرف مرتبط می‌داند.

همهٔ گروه‌های شمن‌ها، ارواح محافظ و یاریگر خود را دارند، گرچه ارواح محافظ به میزان قابل توجهی، بسته به ویژگی و توانایی، از گروهی به گروه دیگر متفاوتند. **پویانگ**[1] از ژاکون مالزی روح مصاحبی دارد که در خواب به سراغش می‌آید و یا اینکه او این روح آشنا را از شمن دیگری به ارث می‌برد.[2] در مناطق حارّهٔ آمریکای جنوبی ارواح محافظ در پایان مرحلهٔ تشرف بدست می‌آیند؛ آنها «مستقیماً و یا به صورت بلورهای سنگی که در کیسهٔ شمن می‌افتند، بر او وارد می‌شوند... در میان باراماکاریب[3]ها هر گروه از ارواح که شمن با آنها ارتباط برقرار می‌کند به صورت سنگریزه‌هایی در انواع مختلف ظاهر می‌شوند». **پیای**[4] [شمن] آنها را در جغجغهٔ[5] خود می‌گذارد و هر گاه که اراده کند آنها را فرا می‌خواند.[6] در آمریکای جنوبی، مانند همهٔ مناطق دیگر، ارواح یاریگر انواع مختلفی دارند؛ ارواح شمن‌های اجدادی، ارواح گیاهان یا حیوانات. بوروروها دو دسته شمن دارند که وجه تمایزشان ارواحی هستند که از آنان کسب نیرو می‌کنند. شیاطین طبیعت یا

---

1. Poyang
2. Ivor H. N. Evans, *Studies in Religions, Folk-lore, Custom in British North Borneo and the Malay Peninsula*, p.264.
۳. Barama Carib، به پاورقی‌های صفحات قبل مراجعه نمایید (م).
4. piai
5. rattle
6. Métraux, "Le Shamanisme chez les Indiens de l'Amerique du Sud tropicale", pp.210-11.

معنای آسمانی بلورهای سنگی در دین استرالیایی پیش از این ذکر گردید؛ البته این معنا در شمنیسم حال حاضر آمریکای جنوبی پیچیده و مبهم است امّا با این حال بر منشأ نیروهای آسمانی دلالت دارد.

ارواح شمن‌های مرده در یک طرف، ارواح اجدادی در طرف دیگر.[1] البته این مورد دربارهٔ ارواح محافظ صادق‌تر است تا ارواح یاریگر، گرچه تشخیص این گروه‌ها همیشه آسان نیست.

روابط میان جادوگر یا ساحر و ارواحش با روابط نیکوکاران و تربیت‌شدگان تا روابط خدمتکار و ارباب دارای اشکال مختلف است، امّا با این وجود آنان همواره با همدیگر صمیمی هستند.[2] ارواح به ندرت دریافت‌کنندهٔ ستایش یا قربانی‌اند امّا اگر آزاری به آنها برسد، جادوگر نیز آسیب می‌بیند.[3] در استرالیا و آمریکای شمالی و نیز سایر مناطق، صورت‌های حیوانی ارواح مصاحب و محافظ بیشترند، و آنها را می‌توان به نوعی با «روح بوته‌زار» غرب آفریقا و **ناگوال**[4] آفریقای مرکزی و مکزیک مقایسه کرد.[5]

این ارواح یاریگر در صورت حیوانی، در مراحل مقدماتی جلسات احضار ارواح شمنی یعنی آماده شدن برای سفر خلسه‌آمیز به آسمان و جهان زیرین نقش مهمی دارند. معمولاً حضور آنها بواسطهٔ تقلید شمن از نعره‌ها یا رفتارهای حیوانی آشکار می‌گردد. شمن تونگوز که مار، روح یاریگر اوست،

---

1. Métraux, p.211.

2. Webster, *Magic*, p.215; Cf. also Ibid., pp.39-44, 388-91.

در خصوص ارواح یاریگر در سحر و جادو قرون وسطای اروپا، مقایسه کنید با:

Margaret Alice Murray, *The God of the Witches*, pp.80ff.; G. L. Kittredge, *Witchcraft in old and New England*, p.613, S. V. "familiars", S. Thompson, *Motif-Index*, III, p.60 (F403) 215 (G225).

۳. مثلاً نگاه کنید به،

Webster, *Magic*, p.232, n.41.

4. Nagual

5. Cf. ibid., p.215.

در خصوص ارواح محافظ در آمریکای شمالی، مقایسه کنید با،

Frazer, Totemism and Exogamy, III, pp.370-456; Ruth Benedict, *The Concept of the Guardian Spirit in North America*.

همچنین نگاه کنید به ص ۱۷۶ به بعد، ۴۵۷ به بعد.

در طول جلسهٔ احضار ارواح حرکات حیوانات خزنده را تقلید می‌کند؛ شمن دیگر که **سیون**[1] او تندباد است، همانگونه رفتار می‌کند.[2] شمن‌های چوکچیایی و اسکیمو خود را به صورت گرگ درمی‌آورند.[3] شمن‌های لَپ، گرگ، خرس، گوزن شمالی و ماهی می‌شوند.[4] **هالا**[5] سمانگ مالزی،[6] **هالاک**[7] ساکایی[8] و **بومور** کلانتانی به ببر تبدیل می‌شوند.[9]

ظاهراً تقلید شمنی از رفتارها و صداهای حیوانات توسط شمن، نشانهٔ «تسخیر شدن» اوست. امّا دقیق‌تر اینست که آن را **تسخیر ارواح یاریگر توسط شمن** بنامیم. این شمن است که خود را به صورت حیوان درمی‌آورد، و یا برای این کار ماسک حیوانی، بر چهره می‌زند. یا اینکه می‌توانیم از **هویت جدیدی**

---

1. Syvén
2. Harva, *Die religiösen Vorstellungen*, p.462.
3. Walder G. Bogoras (V. G. Bogoraz), *The Chuckchee*, p.437; Rasmussen, *Intellectual Culture of the copper Eskimos*, p.35.
4. Lehtisalo, *Entwurf einer Mythologie der Jurak-Samojeden*, pp.114, 159; Itkonen, *Heidnische Religion*, pp.116, 120ff.
5. hala
6. Ivor H. N. Evans, "Schebesta on the Sacerdo-Therapy of the Semang", p.120.
7. halak
8. Id.; *Studies in Religion*, pp.116, 120ff.

   در چهاردهمین روز پس از مرگ، روح به ببر تبدیل می‌شود.

   ibid., p.211.
9. J. Cuisinier, *Danses magiques de Kelantan*, pp.38ff.

   این اعتقاد در همه‌جا شایع است. در خصوص اروپای باستان و مدرن نگاه کنید به،

   Kittredge, *Witchcraft in Old and New England*, pp.174-84; *Thompson, Motif-Index*, III, pp.212-13; Lily Weisser-Aall, "Hexe" Arne Runeberg, *Witches, Demons and Fertility magic*, pp.212-13.

   همچنین مقایسه کنید با کتاب متنوع امّا کاملاً مستند مونتاگ سامرز

   The Werewolf.

برای شمن سخن بگوییم که او خود را به صورت روح حیوانی درمی‌آورد، و «صحبت می‌کند» و آواز می‌خواند یا پرواز می‌کند. «زبان حیوانی» تنها گونه‌ای از «زبان روح» و زبان مرموز شمنی است و ما بعداً به این موضوع باز خواهیم گشت.

امّا ابتدا توجه‌تان را به نکتهٔ زیر جلب می‌کنیم: حضور روح یاریگر در هیأت حیوانی و صحبت با آن روح با زبان رمزی، یا تجسم روح حیوانی توسط شمن (ماسک‌ها، رفتارها، رقص‌ها، و غیر آن) راه دیگری برای نشان دادن این موضوع است که شمن می‌تواند شرایط انسانی خود را ترک کند، و یا در یک کلام «بمیرد». از زمان‌های بسیار دور پنداشته می‌شد که تقریباً همهٔ حیوانات هادی روح به دنیای دیگر هستند و روح را به سوی ماوراء همراهی می‌کنند و یا شکل جدید شخص مرده هستند. خواه این «جدّ» باشد و خواه «استاد آیین تشرف»، حیوان، نماد ارتباط واقعی و مستقیم با عالم ماوراء است. درشمار زیادی از افسانه‌ها و اساطیر سراسر جهان، قهرمان توسط یک حیوان به ماوراء برده می‌شود.[1] همواره یک حیوان است که شاگرد یا مبتدی را بر پشت خود سوار کرده و به بوته‌زار (جهان زیرین) می‌برد یا در آرواره‌اش نگه می‌دارد، یا او را «می‌بلعد» تا او را «بکشد و دوباره زنده‌اش کند» و از این قبیل موارد.[2] در نهایت ما باید وحدت اسرارآمیز انسان و حیوان راکه ویژگی غالب آیین شکارچیان باستانی است مورد توجه قرار دهیم. تنها به این دلیل است که برخی انسان‌ها قادرند به حیوان‌ها تبدیل شده، زبان آنها را بفهمند و یا در عالم غیب و نیروهای نهانی آنها شریک گردند. هر بار که شمنی موفق شود در نحوهٔ وجود حیوانی شریک گردد، به نوعی شرایطی راکه **در عهد ازل**[3] وجود

---

۱. آسمان، جهان زیرزمین یا زیر دریا، جنگل غیرقابل عبور، کوه، بیابان (برهوت)، جنگل، غیره و غیره.

2. Cf. C. Hentze, *Die Sakralbronzen und ihre Bedeutung in den frühchinesischen Kulturen*, pp.46ff., 67ff., 71ff., etc.

3. in illo tempore

داشت، بازسازی می‌کند یعنی هنگامیکه جدایی میان انسان و حیوان هنوز رخ نداده بود.[۱]

حیوان محافظ شمن‌های بوریات، **خوبیلگان**[۲] نامیده می‌شود، اصطلاحی که ممکن است به معنای «مسخ» (از ریشهٔ **خوبیلخو**[۳] به معنی «تغییر خود» و «پذیرفتن صورتی دیگر» تعبیر شود).[۴] به عبارت دیگر حیوان محافظ نه تنها شمن را قادر می‌سازد که خود را تغییر دهد، بلکه به نحوی «چهرهٔ دوّم شمن» یا همزاد اوست.[۵] این خودِ جدا یا همزاد یکی از «روح‌های» شمن است، «روحی در شکل حیوان»،[۶] یا دقیق‌تر بگوییم «روح حیات».[۷] شمن‌ها در شکل و هیأت حیوانی با یکدیگر نزاع می‌کنند و اگر خودِ جدا یا همزاد او در این جنگ کشته شود، شمن خیلی زود خود را می‌کشد.[۸]

---

۱. نگاه کنید به ص۱۷۵.

2. Khubilgan 3. Khubilkhu

4. Cf. Holmberg, *Finno-Ugric [and] Siberian [Mythology]*, pp.406, 506.

۵. در خصوص روابط بین حیوان محافظ، شمن، و «تیرموتیر» این کلان در میان اونکی‌ها، مقایسه کنید با،

A. F. Anisimov: "Predstavlenia evenkov o dushe i problema proiskhozhdenia animisma", pp.110ff., "Shamanskiye dukhi po vossreniam evenkov i totemicheskiye istoki ideologii shamanstva", pp.196ff. Cf. also A. Friedrich, "Das Bewusstsein eines Noturvolkes von Haushalt und Ursprung des Lebens", pp.48ff.; Friedrich and G. Buddruss, *Schamanengeschichten aus Sibirien*, pp.44ff.

6. Harva, *Die religiösen Vorstellungen*, p.478.

7. V. Diószegi, "K voprosu o brobe shamanov v obraze zhivotnykh", pp.312ff.

۸. راجع به این موضوع بسیار متداول در باورهای شمنی و فرهنگ عامه، مقایسه کنید با،

Friedrich and Buddruss, *Schamanengeschichten*, pp.160ff.; W. Schmidt, *Der Ursprung*, XII, p.634; Dioszegi: "A viaskodó táltosbika és a samán állatalukú életlke", passim; "K voprosu o borbe", passim.

در این مقالهٔ آخر مؤلف خود دلیل موجهی دارد بر اینکه حیوان میدان نبرد شمن در آغاز گوزن

بنابراین ارواح محافظ و یاریگری که جلسات احضار ارواح شمن‌ها بدون آنها غیر ممکن است می‌توانند نشانه‌های معتبری از سفرهای خلسه‌آمیز شمن در عالم ماوراء باشند.[1] این مانند آن است که بگوییم ارواح حیوانی نقشی مشابه نقش ارواح نیاکان را ایفا می‌کنند؛ این ارواح نیز شمن را به ماوراء (آسمان، جهان زیرین) می‌برند، اسرار را برای او آشکار می‌سازند، تعلیمش می‌دهند و اعمالی از این قبیل. نقش روح حیوانی در مراسم تشرف و در افسانه‌ها و اساطیر سفرهای ماورائی قهرمانان هم‌سان نقش روح انسان مرده، در «تسخیر» هنگام آیین تشرف (شمنی) است. امّا واضح است که این **خود شمن است که به یک شخص مرده** (یا روح حیوانی یا خدایی، و غیر آن) **تبدیل می‌شود**، تا توانایی واقعی‌اش را برای صعود به آسمان یا نزول به جهان زیرین به نمایش گذارد. در پرتو این واقعیت، توضیحی عمومی برای تمام این دسته از حقایق ممکن می‌گردد: به یک معنا، این امور نشانگر تکرار دوره‌ای مرگ و تجدید حیات شمن هستند (یعنی در هر جلسهٔ احضار ارواح، مجدداً آغاز می‌گردد). خلسه تنها تجربهٔ عینی از مرگ آیینی است؛ یا به عبارت دیگر تعالی یافتن از شرایط دنیوی انسان است. و همانگونه که خواهیم دید، شمن قادر است به هر طریق ممکن، به این «مرگ» دست یابد، از طریق مواد مخدّر و کوبیدن طبل گرفته، تا «تسخیر شدن» توسط ارواح.

شمالی بود، این مسأله به نظر می‌رسد بواسطهٔ این واقعیت که تصاویر غار سایمالی تاش در قرقیز، که تاریخ آن به هزارهٔ اول قبل از عصر ما باز می‌گردد و حاکی از جنگ شمن‌ها با یکدیگر در شکل گوزن است، مورد تأیید واقع شود؛ خصوصاً مقایسه کنید با،

p.308, n. and fig.1

در خصوص تالتوس مجارستانی، مقایسه کنید با،

ibid., p.306, and the bibliography given in n.19.

۱. به نظر دومینیک شرودر، ارواح محافظ، که ساکنان جهانی دیگر هستند، از وجود شمن در ماوراء محافظت می‌نمایند (مقایسه کنید با "Zur Strurktur des Schamanismus", pp.863ff.).

«زبان رمزی» ـ «زبان حیوانات»

در جریان تشرف، شمن آتی باید زبان رمزی را بیاموزد تا در جریان جلسات احضار ارواح بتواند با ارواح و ارواح حیوانی رابطه برقرار کند. او زبان رمزی را یا از استاد می‌آموزد یا آنکه باکوشش خود یعنی مستقیماً از «ارواح» یاد می‌گیرد؛ به عنوان مثال هر دو روش در میان اسکیموها رایج است.[۱] وجود زبان رمزی خاص در میان لپ‌ها،[۲] اوستیاک‌ها، چوکچی‌ها، یاکوت‌ها و تونگوزها[۳] به اثبات رسیده است. اعتقاد بر اینست که شمن تونگوزی در جریان خلسه‌اش زبان کل طبیعت را می‌فهمد.[۴] زبان رمزی شمنی در میان اسکیموها به میزان زیادی طول و تفصیل یافته است و به عنوان ابزاری ارتباطی میان **آنگاکوت‌ها** و ارواحشان به‌کار می‌رود.[۵] هر شمنی آواز مخصوص خود را دارد که برای فراخوانی ارواحش می‌خواند.[۶] حتی در جایی‌که زبانی رمزی مستقیماً مورد توجه نیست، نشانه‌های اندکی از این زبان رمزی در ترجیع گونه‌های نامفهومی که در جلسات احضار ارواح، مثلاً در میان آلتایی‌ها، تکرار می‌شوند، وجود دارد.[۷]

این پدیده تنها خاص آسیای شمالی و قطب شمال نیست، بلکه تقریباً در

---

۱. مقایسه کنید با،

Rasmussen, *Intellectual Culture of the Iglulik Eskimos*, p.114.

2. Cf. Eliel Lagercrantz, "Die Geheimsprachen der Lappen".

3. Lehtisalo, "Beobachtungen über die jodler", pp.12f.

4. Ibid., p.13.

5. Thalbitzer, "The Heathen Priests of East Greenland", pp.448-454ff.; "Les Magiciens esquimaux", Weyer, the Eskimos, pp.435-36.

6. Rusmussen, *Intellectual Culture of the Iglulik Eskimo*, pp.111, 122.

نگاه کنید به، نوشته‌هایی در خصوص «زبان رمزی»،

ibid., pp.125, 131, etc.

7. Lehtisalo, "Beobachtungen", p.22.

همهٔ مناطق رخ می‌دهد. در جریان جلسهٔ احضار ارواح پیگمی[۱] سمانگ [مالزی]، هالا با سینوی[۲] (ارواح آسمانی) به زبان خود آنها سخن می‌گوید؛ او به محض اینکه کلبهٔ آیینی را ترک می‌کند، تظاهر می‌کند که همه چیز را فراموش نموده است.[۳] در میان منتاوی‌های (سوماترا)، استاد آیین تشرف در گوش شاگردان نِی می‌نوازد تا آنان را به شنیدن صدای ارواح قادر سازد.[۴] شمن باتاک در جریان جلسات احضار اروح[۵] از «زبان ارواح» استفاده می‌کند؛ و آوازهای شمنی دوسون[۶]ها (شمال بورنئو) به زبان رمزی است.[۷] «طبق رسم قبیلهٔ کاریب اولین پیای [شمن] مردی بود که با شنیدن صدایی که از یک جویبار برخاسته بود، خود را در آن افکنده و تا زمانی که آواز زنانِ روح را از حفظ نکرده بود و اسباب و لوازم حرفهٔ خود را از آنان دریافت نکرده بود، از آب بیرون نیامد».[۸]

اغلب این زبان رمزی به واقع «زبان حیوانی» است یا از نعره‌های حیوانی ریشه گرفته است. در آمریکای جنوبی، شاگردان در جریان دورهٔ تشرف، می‌بایست صدای حیوانات را تقلید کنند.[۹] در آمریکای شمالی نیز چنین است. در میان شمن‌های پومو، منومینی، علاوه بر کارهای دیگر، آواز

---

۱. pygmy، ساکنان نواحی استوایی آفریقا و بخش‌هایی از جنوب شرقی آسیا که قدّی با میانگین کمتر از ۵ فوت (هر فوت معادل ۳۰/۴۸ سانتی‌متر) دارند (م).

2. Cenoi

3. Schebesta, *Les Pygmées*, p.153; Evans: "Schebesta on the Sacerdo-Therapy of the Semang", pp.118ff.; *Studies*, pp.156ff., 160, etc.

4. Loeb, "Shaman and Seer", p.71.

5. Id. *sumatra*, p.81.

6. Dusun

7. Evans, *Studies*, p.4. Cf. also H. L. Roth, *the Natives of Sarawak*, I, p.270.

8. Métraux, "Le Shamanisme chez les Indiens dc l'Amerique du Sud tropicale", p.210.

9. Ibid., pp.206, 210, etc.; Ida Lublinski, "Der Medizinmann", pp.246ff.

پرندگان را تقلید می‌کنند.[۱] در جریان جلسات احضار ارواح یاکوت‌ها، یوکاگیر[۲]ها، چوکچی‌ها، گُلدی‌ها، اسکیموها و سایرین، نعره‌های حیوانات وحشی و صداهای پرندگان شنیده می‌شود.[۳] کاستاگنی[۴] دربارهٔ باکای قرقیز - تاتار می‌گوید: او در حالیکه اطراف خیمه می‌دود، می‌جهد، نعره می‌کشد، می‌پرد «مانند سگ پارس می‌کند، در برابر حضّار بو می‌کشد، مانند گاونر ماغ می‌کشد، نعره می‌زند، مانند گوسفند بع‌بع می‌کند، مانند خوک خُرخُر می‌کند، زوزه می‌کشد، مانند کبوتر بغ بغو می‌کند، نعره‌های حیوانات، آواز پرندگان، صدای بال زدن آنها و مواردی این چنین را بسیار دقیق تقلید کرده و حضار را تحت تأثیر قرار می‌دهد».[۵] «فرود آمدن ارواح» اغلب بدین صورت اتفاق می‌افتد. در میان سرخ‌پوستان گوییناً[۶] «ناگهان صدا و فوران وحشتناک و غیر قابل توصیف نعره‌ها، غرش‌ها و فریادها سکوت را می‌شکند، سراسر فضا را پر کرده، در و دیوار را می‌لرزاند، گاهی به غرش‌های آهسته و خفیف تبدیل می‌شود و در طول شش ساعت هرگز آرام نمی‌شود».[۷]

چنین نعره‌هایی، حضور ارواح را اعلام می‌دارند، حضوری که با رفتارهای حیوانی نیز اعلام می‌گردد.[۸] بسیاری از کلماتی که در جریان جلسهٔ

---

1. Loeb, Tribal Initiations and Secret Societies, p.278.

۲. Yukagir یا Yukaghir، گروهی از مردم تنومند مغولی که سابقاً در شمال شرقی سیبری، در امتداد شاخهٔ جنوبی رود کولیما ساکن بودند (م).

3. Lehtisalo, "Beobachtungen", pp.23ff.

4. Castagné

5. "Magie et exorcisme chez les kazak -- kirghizes et autres peuples turcs orientaux", p.93.

۶. Guiana، منطقه‌ای در شمال شرقی آمریکای جنوبی (م).

7. Everard F. Im Thurn, *Among the Indians of Guiana*, p.336. cited in Métraux, "Le Shamanisme chez les Indiens de l'Amerique du Sud tropicale", p.326.

۸. نگاه کنید به ص ۱۷۱.

احضار ارواح به‌کار می‌رود ریشه در صدای پرندگان و دیگر حیوانات دارند.[۱] لهتیسالو می‌گوید:[۲] شمن با استفاده از طبل و «چهچهه زدنش» به خلسه می‌رود، و متون جادویی در همه‌جا خوانده می‌شوند. «جادو» و «آواز» ـ به‌ویژه آوازی که شبیه صدای پرندگان است ـ اغلب با الفاظ و کلمات مشابهی خوانده می‌شوند. گالْدر[۳] واژه‌ای آلمانی، به معنی اوراد جادویی است که از ریشهٔ فعل گالان[۴] به معنای «آواز خواندن» گرفته شده است، اصطلاحی که به خصوص در مورد پرندگان به‌کار می‌رود.[۵]

در سرتاسر دنیا یادگیری زبان حیوانات، به‌ویژه پرندگان، مساوی با آگاهی یافتن از اسرار طبیعت و در نتیجه برخورداری از قدرت پیشگویی است.[۶] یادگیری زبان پرندگان، معمولاً با خوردن مار یا دیگر حیوانات ظاهراً جادویی صورت می‌گیرد.[۷] این حیوانات قادرند اسرار آینده را آشکار سازند، زیرا گمان می‌رود آنها ظروف ارواح مردگان یا تجلیات خدایان هستند. یادگیری زبان آنها و تقلید صدایشان هم‌ارز توانایی ارتباط با عالم ماوراء و

---

1. Lehtisalo, "Beohachtungen", p.25.
2. Ibid., p.26.
3. galdr
4. galan
5. Jan de vries, *Altgermanische Religionsgeschichte* (2nd edn.), I, pp.304ff.; Lehtisalo, "Beobachtungen", pp.27ff.; Cf. *carmen*, magical song; *incantare*, enchant; Romanian *descantare* (lit. dis-enchant), exorcise, *descantec*, incantation, exorcsim.
6. See Antti Aarne, *Der tiersprachenkundige Mann und seine neugierige Frau*, N. M. Penzer, ed., and C. H. Tawney, tr., *Somadeva's kathā-sarit-sāgara (or Ocean of Streams of Story)*, I. p.48; II, p.107 N.; Thompson, *Motif-Index*, I, pp.314ff. (B.215).
7. Philostratus *Life of Apollonius of Tyana* 1.20, etc. See L. Thorndike, *A History of Magic and Experimental* Science, I, 261; Penzer and Tawney, *Somadeva's kathā-sarit-sāgara*, II, p.108. n.1.

آسمان‌هاست. در بحث از لباس و پرواز جادویی شمن‌ها به موضوع همزات‌پنداری و یکی شدن با حیوانات به‌ویژه پرندگان خواهیم پرداخت. پرندگان هادیان روح به جهان دیگر هستند. پرنده شدن و یا همراهی یک پرنده، نشان قابلیت و توانایی ـ در همان حالیکه زنده است ـ در پیش گرفتن سفر خلسه‌آمیز به آسمان و ماوراء است.

تقلید صداهای حیوانات، استفاده از این زبان رمزی در جلسات احضار ارواح، علامت دیگری دالّ بر حرکت آزادانهٔ شمن از میان سه عالم کیهانی جهان زیرین، زمین و آسمان است و این مانند آن است که بگوییم شمن می‌تواند در کمال امنیت راه به جایی بَرد که تنها مردگان و خدایان بدان راه دارند. تجسم خود به صورت حیوان در جلسهٔ احضار ارواح بیشتر دال بر تبدیل جادویی شمن به آن حیوان است تا تسخیر روح. همچنین تبدیل شدن مشابهی می‌تواند به طُرُق دیگر نیز رخ دهد ـ به عنوان مثال با به تن کردن لباس شمنی، یا پنهان کردن چهره در زیر نقاب.

امّا قضیه به اینجا ختم نمی‌شود. در بسیاری از سُنن، دوستی میان حیوانات و فهم زبان آنها نشانگر علائم بهشتی است. در آغاز جهان یعنی در اعصار اساطیری بشر با حیوانات در آرامش به سر می‌برد و زبان آنها را می‌فهمید. تنها پس از فاجعهٔ آغازین، چیزی شبیه «هبوط» در سنت انجیلی بود که بشر آنچه شد که امروز است ـ فانی، دارای غرایز جنسی، محکوم به کار و تلاش برای قوت و روزی خود و دشمنی با حیوانات. شمن در حالیکه برای خلسه آماده می‌شود و طی آن، به وضعیت بشری کنونی خود پایان داده و در آن حال شرایط آغازین را باز می‌یابد. دوستی با حیوانات، فهم زبان آنها، تبدیل شدن به حیوان، همه علائم بسیاری هستند دال بر اینکه وضعیت «بهشتی» خود را که در سپیده‌دم زمان، از دست رفته بود دوباره بازآفرینی کرده است.[1]

---

1. Cf. Eliade, *Myths, Dreams and Mysteries*, p.59ff.

جستجوی نیروهای شمنی در آمریکای شمالی

پیش‌تر به موارد مختلف کسب نیروهای شمنی در آمریکای شمالی اشاره نموده‌ایم. منشأ این نیروها یا در موجودات الهی است یا در ارواح اجداد شمن‌ها، یا در حیوانات اسطوره‌ای و یا سرانجام در برخی اشیاء یا مناطق کیهانی. کسب این نیروها یا به صورت خودبه‌خودی و یا پس از جستجوی سنجیده و حساب شده صورت می‌گیرد؛ در هر دو حالت شمن آتی می‌بایست برخی از آزمایش‌های سخت آیین تشرف را با موفقیت پشت سر بگذارد.[۱]

روش کار در میان شاسواپ‌ها، قبیله‌ای از خانوادهٔ سالیش[۲] در نواحی داخلی استان «بریتیش کلمبیا»[۳] به صورت زیر است:

شمن به وسیلهٔ حیواناتی که ارواح محافظش می‌شوند، تشرف می‌یابد. به نظر می‌رسد مراسم تشرف برای جنگجویان و شمن‌ها یکسان باشد، زیرا هدف مراسم تشرف تنها کسب نیروی ماورای طبیعی برای هر گونه مقصود مطلوبی است. مردان جوان هنگام بلوغ و پیش از برقراری رابطه با یک زن باید به کوهستان رفته و فعالیت‌های معینی را پشت سر بگذارند. او باید برای تلاش و کوشش‌های خود، خانه‌ای بنا نهاده و شب‌ها را در آن سپری کند. صبحگاه او اجازه دارد به دهکده بازگردد. او مجبور است که خودش را در خانه تمیز و نظافت کند تا در طی شب برقصد و آواز بخواند. این کار طول می‌کشد، حتی گاهی بیش از چند سال، تا اینکه حیوانی را که به عنوان روح محافظ خود می‌خواهد بر او ظاهر می‌شود و وعدهٔ یاری به او بدهد. به محض اینکه روح محافظش ظاهر می‌شود مبتدی از هوش می‌رود «احساسی شبیه

---

1. Cf. Josef Hackek, "Schutzgeistsuche und Jugendweihe im westlichen Nordamerika".

۲. Salish، خانواده‌ای از زبان‌های سرخ‌پوستان آمریکا در شمال شرقی آمریکا و ایالت بریتیش کلمبیا (م).

۳. British Columbia، ایالتی در غرب کانادا (م).

مستی به او دست می‌دهد و حتی روز و شب را هم تشخیص نمی‌دهد و نمی‌داند که چه کند».[۱] حیوانی که روح محافظ اوست به او می‌گوید: در صورت نیاز به کمک او، باید به او فکر کند؛ روح محافظش به او آوازی را تعلیم می‌دهد که با این آواز، حیوان را فرا می‌خواند. بنابراین هر شمنی آواز مخصوص به خود را دارد و اجازه ندارد تا این آواز را برای فرد دیگری بخواند مگر موقعی که به دنبال پیدا نمودن ساحر است... گاهی اوقات این روح به صورت صاعقه‌ای بر او فرود می‌آید.[۲] در صورتی که حیوانی، مبتدی را تشرف دهد زبان خود را به مبتدی می‌آموزد. گفته می‌شود شمنی در درّهٔ نیکولا، در مواقع سحر و جادو و ورد خواندنش به «زبان گرگ چمنزار» صحبت می‌کند... بعد از اینکه شمن روح محافظش را بدست می‌آورد، ضد گلوله می‌شود. اگر تیر یا گلوله‌ای به او اصابت نماید از ناحیهٔ زخم، خونی بیرون نیامده و همهٔ خون به معده‌اش سرازیر می‌شود، و آن را به بیرون تف کرده و مجدداً سالم می‌شود...

مردان قادرند بیش از یک روح را بدست آورند و شمن‌های نیرومند همواره بیش از یک روح یاریگر دارند...[۳]

---

۱. این علامت و نشانه شناخته‌شده‌ای از تجربهٔ خلسه‌آمیز واقعی است؛ مقایسه کنید با، «وحشت توضیح‌ناپذیر» مبتدیان اسکیمو به مجرّد حضور ارواح یاریگرشان (نگاه کنید به ص۹۶ به بعد).

۲. ملاحظه نموده‌ایم (ص۶۱) که در میان بوریات‌ها شخصی که آذرخش به او برخورد می‌کند شبیه یک شمن دفن و کفن می‌شود و بستگان نزدیکش حق دارند که شمن شوند، زیرا او به گونه‌ای، توسط خدای آسمان انتخاب شده است.

(Mikhailowski, "Shamanism in Siberia", p.86).

در میان قبایل دیگر، یعنی سویوت‌ها و کامچادال‌ها اعتقاد بر اینست که شخص زمانی شمن می‌شود که هنگام توفان آذرخش به او برخورد نماید (ibid., p.68) یک شمن اسکیمو نیرویش را پس از آنکه با یک «گوی آتشین» برخورد می‌نماید، بدست می‌آورد.

(Rasmussen, *Intellectual Culture of the Iglulik Eskimo*, pp.122ff.).

3. F. Boas, "The Shushwap" (offprint), pp.93ff.

ما به اهمیت شمنی این کلبه باز خواهیم گشت.

در این مثال اعطای نیروهای شمنی بواسطهٔ جستجوی آگاهانه و اختیاری برای او حاصل می‌شود. در مناطق دیگر آمریکای شمالی، داوطلبان به غارهای کوهستانی یا مکان‌های پرت و دورافتاده پناه می‌برند، و با تمرکز شدید به مکاشفاتی می‌رسند که به تنهایی تعیین‌کنندهٔ حرفهٔ شمنی است. معمولاً داوطلب مجبور است نخست «نیرویی» راکه در جستجویش است مشخص نماید.[1] این مسأله نکته مهمی است زیرا شامل مهارت عمومی برای کسب نیروهای جادویی ـ مذهبی و نه صرفاً نیروهای شمنی است.

در اینجا داستانی از یک شمن پاویوتسویی[2] را نقل می‌کنیم که توسط پارک جمع‌آوری و منتشر شده است. شخصی در سن پنجاه سالگی تصمیم گرفت «طبیب» شود. او به غاری رفته و شروع به نیایش کرد: «قوم و خویش‌های من بیمارند، می‌خواهم نجاتشان دهم...» سعی کرد که به خواب رود، امّا صداهای عجیبی مانع می‌شدند؛ او غرش و زوزهٔ حیوانات (خرس‌ها، شیرهای کوهستان، گوزن، و غیر آنها) را می‌شنید، بالاخره به خواب رفت و در خواب جلسهٔ احضار ارواح شفای شمنی را دید. «آنها در پائین کوه بودند. من می‌توانستم صداها و آوازهای آنها را بشنوم. سپس نالهٔ بیماری را شنیدم. طبیبی در حال آوازخوانی و درمان بود». در نهایت بیمار مُرد و داوطلب شیون خانواده‌اش را شنید «صخره شکاف برداشت، در میان شکاف مردی پدیدار گشت، او بلند و لاغراندام بود و پَر دُم عقابی را در دست داشت». آن مرد به داوطلب دستور داد تا پرهای مشابهی بدست آورد و شیوهٔ درمان را نیز به او آموخت. فردا صبح هنگامیکه داوطلب بیدار شد کسی در آنجا نبود.[3]

---

1. Willard Z. Park, *Shamanism in Western North America*, p.27. Cf. also Marcelle Bouteiller: "Don chamanistique et adaptation à la vie chez les Indiens de l'Amerique du Nord", passim; *Chamanisme et guérison magique*, pp.57ff.
2. Paviotso
3. *Shamanism in Western North American*, pp.27-28.

اگر داوطلبی به دستوراتی که در خواب‌هایش دریافت کرده و یا الگوهای سنتی عمل نکند محکوم به مرگ است.[۱] در برخی موارد روح شمن مرده در اولین خواب وارثش ظاهر می‌شود؛ امّا در خواب‌های بعدی ارواح برتر در خوابش ظاهر می‌گردند وبه او «نیرو» می‌بخشند. اگروارث، آن «نیرو» رابه کار نگیرد بیمار می‌شود.[۲] تقریباً در مناطق دیگر نیز وضعیت مشابهی را می‌یابیم.

در میان پاویوتسوها، شوشون[۳]ها، سیدایترز[۴]ها، و بیشتر در نواحی شمالی، در میان سرخ‌پوستان لیلوئت و تامسون[۵] ارواح مردگان، منشأ نیروهای شمنی به حساب می‌آیند. در کالیفرنیای شمالی این روش اعطای نیروهای شمنی کاملاً متداول است. شمن‌های یوروک[۶] خواب انسان مرده را می‌بینند، معمولاً و نه همیشه، خواب یک شمن را می‌بینند. در میان سین‌کیون[۷]ها این نیرو در طی خواب‌هایی دریافت می‌شود که خویشاوندان متوفای داوطلب در این خواب‌ها ظاهر می‌شوند. وینتوها بعد از چنین خواب‌هایی، به‌ویژه اگر خواب فرزندان مرده خودشان را ببینند، شمن می‌شوند. در قبیله شاستا، اولین نشانهٔ نیروی شمنی به دنبال دیدن پدر، مادر یا جدّ مرده در خواب، آشکار می‌گردد.[۸]

---

1. Ibid., p.29.

2. Park, *shamanism*, p.30.

۳. Shoshone، سرخ‌پوستانی که در نواحی غربی و شمال غربی آمریکا ساکن هستند و به سه دسته تقسیم می‌شوند (م).

4. Seed Eaters

5. Ibid, p.79; J. Teit: the Lillooet Indian, pp.287.; "the Thompson Indians of British Columbia", p.353.

(id., The Lillooet Indians, مبتدیان لیلوئت، گاهی چندین سال، بر روی قبرها می‌خوابند p.287).

۶. Yurok، سرخ‌پوستان ساکن در شمال غربی کالیفرنیا در امتداد اقیانوس آرام و پایین رود کلاماس (م).

۷. Sinkyone، قبایل آتاپاسکان در شمال غربی کالیفرنیا (م).

8. Park, p.80.

امّا در آمریکای شمالی به جز ارواح مردگان و حیوانات محافظ «منابع نیروی» دیگری برای شمن‌ها و نیز انواع دیگری از مربیان وجود دارد. ما می‌شنویم در باسین کبیر[1] «مرد سبزپوش کوچکی» با قدی برابر دو فوت، تیر و کمانی در دست دارد. او در کوهستان‌ها زندگی می‌کند و به سوی کسانی که از او بدگویی می‌کنند تیراندازی می‌کند. «این مرد سبزپوش کوچک» روح محافظ حکیم ساحران است، یعنی کسانی که صرفاً به کمک نیروهای ماوراء طبیعی جادوگر می‌شوند.[2] اعتقاد به کوتوله‌ای که نیرو می‌بخشد و به عنوان روح محافظ خدمت می‌کند در منتهی درجهٔ غرب کوهستان‌های راکی در قبایلی از گروه‌های پلاتو (تامسون، شاسواپ، و غیر آنها) و در کالیفرنیای شمالی (شاستا، آتسوگوی،[3] مایدوشمالی و یوکی[4]) کاملاً رواج دارد. گاهی اوقات نیروی شمنی مستقیماً بواسطهٔ موجودی برین یا دیگر موجودات الهی دریافت می‌شود. به همین ترتیب مثلاً در میان کاهویلا[5]های کالیفرنیای جنوبی (صحرای کاهویلا) شمن‌ها نیروهایشان را از موکات[6] یعنی خالق می‌گیرند، امّا این نیرو از طریق ارواح محافظ (جغد، روباه، گرگ چمنزار، خرس و غیر آنها) که نقش پیام‌آوران خدا را برای شمن‌ها بازی می‌کنند،

همین سنت در میان آستوگوی‌ها، مایدوهای شمالی، کِروها، آراپاهوها، کروس وِنترها،... دیده می‌شود. در میان برخی از این قبایل و مناطق دیگر نیز، با خوابیدن در کنار قبرها درصدد کسب نیروها برمی‌آمدند؛ گاهی (مثلاً در میان تلینگیت‌ها) نوآموز، شب را با جسد شمن مرده سپری می‌نمود، مقایسه کنید با،

Frazer, Totemism and Exogmay, III, p.439.

۱. The Great Basin، ناحیه‌ای بیابانی در غرب آمریکا (م).

2. Park, p.77.

3. Atsugwi

۴. نگاه کنید به فهرست کاملی از قبایل در،

ibid., pp.77f. Cf. Ibid., p.111.

«مرد سبزپوش کوچکی» که بر شمن‌های آتی در هنگام نوجوانی‌شان ظاهر می‌شود.

5. Cahuilla

6. Cahuilla

منتقل می‌گردد.[۱] در میان موهاو[۲]ها و یوما[۳]ها منشأ نیرو، موجودات اسطوره‌ای هستند که در آغاز پیدایش جهان آن را به شمن‌ها منتقل کرده‌اند.[۴] انتقال نیرو در خواب صورت گرفته و شامل سناریوی آیین تشرف می‌شود. دراین خواب‌ها، شمن یومایی، آغاز جهان را شاهد بوده و درعصراسطوره‌ای به سر می‌برد.[۵] در میان ماریکوپا[۶]ها خواب‌های آیین تشرف طرحی سنتی را دنبال می‌کنند: یعنی یک روح، روح شمن آتی را برداشته و با خود از کوهی به کوهی دیگر می‌برد و هر بار آوازها و درمان‌هایی را به او می‌آموزد.[۷] در میان والاپای[۸]ها سفرِ تحت هدایت ارواح، ویژگی اصلی رویاهای شمنی است.[۹]

همانگونه که تاکنون بارها دیده‌ایم، تعالیم شمنی اغلب در خواب صورت می‌گیرد. در خواب است که حیات مقدس ناب به وقوع می‌پیوندد و روابط مستقیم با خدایان، ارواح، و ارواح اجدادی برقرار می‌گردد. در خواب‌هاست که همیشه عصر تاریخی منسوخ می‌گردد و زمان اسطوره‌ای مجدداً باز می‌گردد و شمن آتی را قادر به مشاهدهٔ آغاز جهان می‌کند و نه تنها شمن را

---

1. Ibid., p.82.

۲. Mohave، سرخ‌پوستان ساکن در نواحی مجاور رودخانه کلرادو، مرز آریزونا ـ کالیفرنیا (م).

۳. Yuma، شهری در جنوب غربی آریزونا (م).

4. Park., p.83.

5. A. L. Kroeber, *Handbook of the Indians of Califomia*, pp.745ff.; C. D. Forde, Ethnography of the Yuma Indians, pp.201ff.

تشرف به انجمن سرّی شمنی میدی ویوین‌ها، نیز شامل بازگشت به زمان‌های اسطوره‌ای آغاز جهان می‌شود، یعنی زمانی که روح بزرگ اسرار را برای «طبیبان بزرگ» آشکار می‌نمود. خواهیم دید که این آیین‌های تشرف، همان ارتباط بین زمین و آسمان را در بردارد که در هنگام خلقت جهان برقرار بود.

۶. Maricopa، سرخ‌پوستان ساکن در جنوب و مرکز آریزونا (م).

7. L. Spier, *Yuman Tribes of the Gila River*, p.247; Park, p.115.

۸. Walapai، سرخ‌پوستان ساکن در شمال غربی آریزونا (م).

9. Ibid., p.116.

هم‌عصر پیدایش کیهان،[1] بلکه هم‌عصر مکاشفات اسطوره‌ای آغازین می‌سازد. گاهی اوقات خواب‌های آیین‌های تشرف غیر ارادی بوده و حتی از کودکی آغاز می‌گردد، نظیر آنچه که در میان قبایل باسین کبیر رواج دارد.[2] حتی اگر خود آنها از یک سناریوی مشخص هم پیروی نکنند، با این حال این خواب‌ها قالبی‌اند و داوطلب خواب ارواح و اجداد را می‌بیند و یا صداهایشان (آوازها و تعالیم آنها) را می‌شنود. همیشه در خواب است که داوطلب مقررات آیین تشرف را (رژیم غذایی، تابوها، و غیر آن) را دریافت می‌کند و به وسایل لازم برای درمان‌های شمنی آگاهی می‌یابد.[3] در میان مایدوهای شمال شرقی نیز، فرد با دیدن خواب ارواح، شمن می‌شود. اگرچه شمنیسم موروثی است، امّا تا پیش از دیدن ارواح در خواب کسی نمی‌تواند قابلیت‌های لازم را کسب کند، هرچند که این قابلیت‌ها به نحوی از نسلی به نسلی دیگر منتقل می‌شوند. ارواح گاهی اوقات به صورت حیوان خودشان را نشان می‌دهند (که در این صورت، شمن نباید آن حیوان خاص را بخورد) امّا بعضاً بی‌آنکه شکل مشخصی داشته باشند، در میان سنگ‌ها، دریاچه‌ها و مکان‌هایی این چنینی به سر می‌برند.[4]

این باور که ارواح حیوانی یا رخدادهای طبیعی ـ منشأ نیروهای شمنی‌اند در سرتاسر آمریکای شمالی رایج است.[5] در میان قبایل سالیشی در استان بریتیش کلمبیا، تنها شمن‌های معدودی ارواح محافظ خویشاوندانشان را به

---

۱. cosmogony، کیهان‌زایی، پیدایش کیهان‌ها (م).

2. Cf. Park, p.110.

3. Paviotso, Ibid., p.23; Southen Californian Tribes, ibid., p.82;
خواب‌های شنیداری، ibid., p.23, etc. در میان اوکاناگون‌های جنوبی شمن آتی، ارواح محافظ را نمی‌بیند، او تنها آوازها و تعالیم آنها را می‌شنود (ibid., p.118).

4. R. Dixon, *The Northern Maidu*, pp.274ff.

۵. نگاه کنید به، فهرستی از قبایل و ارجاعات کتاب‌شناختی در،

Park, pp.76f.

ارث می‌برند. تقریباً همهٔ حیوانات، اکثر اشیاء و هر چیزی که به نحوی با مرگ مرتبط است (مثل گورها، استخوان‌ها، دندان‌ها و غیر آن) و هر حادثه‌ای طبیعی (آسمان آبی، مشرق، مغرب، و غیر آن) می‌توانند به صورت روح درآیند. امّا ما در اینجا نظیر بسیاری از موارد دیگر، به تجربه‌های جادویی ـ دینی اشاره می‌کنیم که اعم از حوزهٔ شمنیسم است؛ زیرا جنگجویان نیز ارواح محافظ خود را به صورت زره یا حیوانات وحشی دارند، شکارچیان ارواح محافظشان را از آب کوهستان‌ها و حیواناتی که شکار می‌کنند و احضار می‌نمایند و غیر آن.[1]

به گفتهٔ برخی پاویوتسوها، منشأ نیروی شمن‌ها «روح شب» است. این روح «در همه‌جا هست و هیچ نامی ندارد. هیچ واژه‌ای برای آن وجود ندارد». عقاب و جغد تنها پیام‌آورانی هستند که تعالیم روح شب را می‌آورند. «کودکان آب» و دیگر حیوانات نیز می‌توانند پیام‌آوران او باشند. «هنگامیکه روح شب نیروی درمانی اعطا می‌کند، به شمن می‌گوید که از کودکان آب، عقاب، جغد، گوزن، بز کوهی، خرس و دیگر پرندگان و حیوانات یاری طلبد».[2] با وجود اینکه گرگ چمنزار در داستان‌های پاویوتسوها به طور بارزی مطرح می‌باشد، امّا هرگز به عنوان منشأ نیرو مطرح نیست.[3] ارواحی که نیرو می‌بخشند نامرئی‌اند؛ تنها شمن‌ها آنان را می‌بینند.[4]

«دردها» نیز، هم به عنوان منشأ نیرو و هم به عنوان علل بیماری‌ها تصور می‌شوند. به نظر می‌رسد این «دردها» زنده بوده و حتی گاهی شخصیت معینی دارند. آنها صورت انسانی ندارند، امّا تصور می‌شود که چیزی ملموس و

---

1. F. Boas, "The Salish Tribes of the Interior of British Columbia", pp.222ff.

2. Paviotso informant cited by Park, p.17.

روح شب احتمالاً یک اصطلاح رایج اساطیری متأخر برای موجودی برین می‌باشد که تا حدی به یک دئوس اوتیوسوس تبدیل می‌شود و انسان‌ها را از طریق «پیام‌آوران» یاری می‌رساند.

3. Ibid., p.19.

4. Ibid.

محسوسند.[۱] به عنوان مثال در میان هوپا[۲]ها «دردها» انواع مختلفی دارند؛ یکی شبیه قطعه‌ای از گوشت خام است، برخی مانند خرچنگ، گوزن کوچک، نوک تیر [نوک پیکان] و از این قبیل موارد هستند. اعتقاد[۳] به این «دردها» در میان قبایل کالیفرنیای شمالی عمومیت دارد[۴] امّا در دیگر مناطق آمریکای شمالی، اندک، و یا اصلاً ناشناخته است.[۵]

داماگومی[۶]های سرخ‌پوستان آچوماوی[۷] هم ارواح محافظ و هم «دردها» هستند. یک شمن زن به نام اُلد دیکسی،[۸] حکایت دریافت پیام خود را این‌چنین نقل می‌کند. او ازدواج کرده بود که یک روز «اوّلین **داماگومی** من برای یافتن من به سویم آمد، هنوز هم با من است. این **داماگومی**، چیز سیاه‌رنگ کوچکی است که شما به سختی می‌توانید آن را ببینید. اولین بار که نزد من آمد، سر و صدای زیادی راه انداخت. شب بود. او گفت که می‌بایست برای دیدنش به کوهستان‌ها بروم. من نیز چنین کردم. خیلی ترسیده بودم. اصلاً جرأت رفتن نداشتم، بعداً با چیزهای بیشتری مواجه شدم. آنها را گرفتم».[۹] آنها **داماگومی** بودند و به دیگر شمن‌ها تعلق داشتند و برای مسموم کردن مردم و شاید هم برای دستورات شمنی دیگری، فرستاده شده بودند. اُلد دیکسی یکی از **داماگومی‌های** خودش را فرستاد و بدین وسیله بقیه را دستگیر کرد. حالا او پنجاه داماگومی داشت، در حالیکه یک شمن جوان، تنها

---

1. Kroeber, *Handbook*, p.63ff.; Dixon, *the shasta*, p.472ff.
2. Hupa
3. Park, p.81.
4. Ibid., p.80.
5. Ibid., p.81.
6. damagomi

۷. Achomawi، سرخ‌پوستان ساکن در شمال غربی کالیفرنیا (م).

8. Old Dixie
9. Jaime de Angulo, "La Psychologie religieuse des Achumawi. IV: Le Chamanisme", p.565.

سه یا چهار **داماگومی** دارد.[1] شمن‌ها آنها را با خون‌هایی که در جریان درمان می‌مکیدند، تغذیه می‌نمودند.[2] بنا به گفتهٔ جِیم دی آنگولو[3] این **داماگومی‌ها** هم واقعی (گوشت و استخوان‌دار) و هم زاییدهٔ اوهامند. وقتی شمنی می‌خواهد کسی را مسموم کند، یک **داماگومی** فرستاده و به او می‌گوید: «برو فلانی را با فلان مشخصات پیدا کن. به درونش نفوذ کن. بیمارش کن. او را به یکباره مَکُش. کاری کن ظرف یک ماه بمیرد».[4]

همانگونه که قبلاً دیدیم در قبایل سالیشی هر حیوانی یا شیء کیهانی می‌تواند منشأ نیرو یا روح محافظ گردد. به طور مثال در میان سرخ‌پوستان تامسون، آب به عنوان روح محافظ شمن‌ها، جنگجویان، شکارچیان و ماهیگیران به حساب می‌آید؛ خورشید، صاعقه، و یا مرغ طوفان، قله‌های کوهستان، خرس، گرگ، عقاب و کلاغ، ارواح محافظ شمن‌ها و جنگویانند. دیگر ارواح محافظ، میان شمن‌ها و شکارچیان یا شمن‌ها و ماهیگیران مشترکند. به علاوه ارواح محافظی وجود دارند که تنها خاص شمن‌ها هستند: شب، غبار، آسمان آبی، مشرق، مغرب، زن، دختران جوان، دست و پاهای مردان، اندام‌های تناسلی زن و مرد، خفاش، سرزمین ارواح، اشباح، قبور، استخوان‌ها، مو و دندان فرد مُرده، و چیزهایی از این قبیل.[5] امّا برشمردن تمام «منشأهای نیروی» شمن، کار ملال‌آوری است.[6]

همانطور که اکنون ملاحظه نمودیم، هر موجود روحانی، حیوانی یا طبیعی می‌تواند منشأ نیرو یا روحی محافظ باشد، خواه برای شمن، خواه برای انسان عادی. چنین به نظر می‌رسد که این نکته رابطهٔ مهمی با مسألهٔ **منشأهای** نیروهای شمنی دارد: در هیچ موردی کیفیت خاص نیروهای شمنیِ

---

1. Ibid.
2. Ibid., p.563.
3. Ibid., p.580.
4. Ibid.
5. Teit, "The Thompson Indians", pp.354ff.
6. Cf. Park, pp.18, 76ff.

شمن‌ها با منشأهای نیروهای آنها (که اغلب مشابه همهٔ نیروهای جادویی ـ دینی دیگر هستند) یا این حقیقت که نیروهای شمنی در برخی محافظان حیوانی متجسد می‌شوند، ارتباطی ندارد. هر سرخ‌پوستی در صورت داشتن آمادگی برای انجام کوششی در راستای اراده و تمرکز، می‌تواند روح محافظ خود را بدست آورد.[1] در اینجا نیز، تشرف قبیله‌ای با بدست آوردن روح محافظ پایان می‌پذیرد. از این نقطه نظر، جستجوی نیروهای شمنی بخش مهمی از جستجوی کلی برای نیروهای جادویی ـ دینی می‌گردد. همانگونه که در فصل قبل دیدیم، شمن‌ها به لحاظ جستجویشان برای امور مقدس ـ که رفتار طبیعی و عمومی بشر است ـ با سایر افراد جامعه فرقی ندارند، بلکه از نظر توانایی‌شان برای تجربهٔ خلسه‌آمیز که از جهات زیادی مساوی با نوعی رسالت است، از سایر افراد جامعه متفاوت‌اند.

لذا چنین نتیجه می‌گیریم که ارواح محافظ و حیوانات یاریگر اسطوره‌ای، ویژگی خاص و انحصاری شمنیسم نیستند. این ارواح محافظ و یاریگر تقریباً در سرتاسر عالم موجودند، و در دسترس همهٔ کسانی قرار دارند که مایلند برخی آزمون‌های دشوار را برای دستیابی به این ارواح پشت سر بگذارند. این امر بدان معناست که در هرجایی از جهان، انسان بدوی نوعی منشأ مقدس جادویی ـ دینی را قبول دارد که، هر جزئی از عالم هستی مطابق با منطق حاکم بر امر مقدس می‌تواند موجد تجلی مقدس گردد.[2] آنچه که شمن را از هر فرد دیگری متمایز می‌سازد، برخورداری او از نیرو و یا روحی محافظ نیست، بلکه این تجربهٔ خلسه‌آمیز اوست که باعث چنین تمایزی

---

1. H. Haeberlin and E. Gunther, " Ethnographische Notizen uber die Indianerstämme des Puget-Sundes", pp.56ff.

در خصوص ارواح ویژهٔ شمن‌ها، نگاه کنید به،

ibid., pp.65, 69ff.

2. Cf. Eliade, *Patterns in Comparative Religion*, pp.2ff.

می‌شود. امّا همانگونه که قبلاً دیده‌ایم و بعداً به طور کامل‌تر خواهیم دید، ارواح محافظ یا یاریگر ایجادکنندگان بلافصل این تجربهٔ خلسه‌آمیز نیستند. آنها تنها پیام‌آوران موجودی الهی و یا دستیاران چنین تجربه‌ای هستند که متضمن حضور بسیاری دیگر از موجودات در کنار آنهاست.

از سویی دیگر ما می‌دانیم که «نیرو» اغلب توسط ارواح شمن‌های اجدادی (که به نوبهٔ خود آن را در سپیده‌دم زمان، در عصر اسطوره‌ای، دریافت کردند) یا شخصیت‌های الهی و نیمه الهی و گاهی اوقات موجود برین آشکار می‌گردد. در اینجا نیز به این نکته می‌رسیم که ارواح محافظ و یاریگر تنها ابزار ضروری تجربهٔ شمنی هستند، چیزی شبیه اندام‌های جدیدی که شمن بواسطهٔ تشرفش به آنها دست می‌یابد، به‌گونه‌ای که او در عالم جادویی ـ دینی جدید که از این به بعد در دسترس او خواهد بود، می‌تواند به نحو بهتری راه خود را پیدا نماید. در فصل‌های بعدی نقش ارواح محافظ و یاریگر به عنوان «ابزار اسطوره‌ای» روشن‌تر می‌گردد.

در آمریکای شمالی مانند هرجای دیگر، بدست آوردن ارواح محافظ و یاریگر، هم به صورت خودبه‌خودی و هم به طور اختیاری صورت می‌گیرد. از مدتها پیش درصدد بوده‌اند میان آیین تشرف شمن‌های آمریکای شمالی و سیبری تمایز قائل شوند، با این تأکید که در آمریکای شمالی همواره **جستجویی آگاهانه و اختیاری** وجود دارد، در حالیکه در آسیا حرفهٔ شمنی همواره به نوعی توسط ارواح **تحمیل می‌گردد**.[1] بوگوراز با استفاده از یافته‌های روت بندیکت[2] کسب نیروهای شمنی آمریکای شمالی را بدین صورت خلاصه می‌کند: برای ایجاد رابطه با ارواح و یا یافتن ارواح محافظ، شاگرد مشتاق به تنهایی رو می‌آورد و خود را تحت یک دورهٔ سخت شکنجه

---

1. Waldemar G. Bogoras, "The Shamanistic Call and the Period of Initiation in Northern Asia and Northern America", especially p.443.
2. Cf. "The Vision in Plains Culture".

قرار می‌دهد. اعتقاد بر اینست که زمانی که ارواح، خود را در شکل حیوان آشکار می‌سازند شاگرد مشتاق گوشت بدن خود را برای تغذیه به آنها می‌دهد.[۱]

امّا پیشکش کردن خود به ارواح حیوانی، جهت تغذیهٔ آنها، عملی که با قطع عضو بدن فرد[۲] صورت می‌گیرد، صرفاً یک دستورالعمل موازی و هم‌ارز با آیین خلسه‌آمیز تکه‌تکه کردن بدن مبتدی است، آیینی که ما در فصل قبل آن را مورد بررسی و تحلیل قرار دادیم و شامل چهارچوب کلی آیین تشرف (مرگ و تجدید حیات) می‌شود. در مناطق دیگر ـ نظیر استرالیا[۳] یا تبت[۴] ـ چنین موردی یافت می‌گردد و به عنوان یک دستورالعمل جایگزین برای تکه‌تکه کردن خلسه‌آمیز داوطلب توسط ارواح خبیث است؛ در جاهایی که چنین آیینی برافتاده یا کمتر اتفاق می‌افتد، تجربهٔ خلسه‌آمیز خودبه‌خودی قطع عضو بدن و تجدید آن اندام‌ها، بعضاً با اعطای اعضای بدن شخص به ارواح حیوانی (مثلاً در میان سرخ‌پوستان اسینیبوین)[۵] یا به ارواح خبیث (مثلاً در تبت) جایگزین گردیده است.

در صورتی که این امر صحت داشته باشد که «جستجو» نشانهٔ اصلی و غالب شمنیسم آمریکای شمالی است، این جستجو به هیچ‌وجه تنها روش

---

1. "The Shamanic Call", p.442.

۲. به عنوان مثال در میان اسینیبوین‌ها (ibid.).

۳. در میان قبایل لونگا و دجارا در استرالیا، داوطلب حرفهٔ حکیم ساحری وارد یک حوضچه می‌شود که تصور بر اینست مارهای غول‌آسا و ترسناک در آن ساکن هستند. آنها او را «می‌کشند» و بعد از مرگ مربوط به آیین تشرف، او نیروهای جادویی‌اش را کسب می‌نماید؛ نگاه کنید به، A. P. Elkin, "the Rainbow -- Serpent Myth in North-West Australia", p.350; cf. id.; "The Australian Aborigines", p.223.

4. In the Tantric – Bon rite chöd (*gchod*).

۵. Assiniboin، سرخ‌پوستان آمریکایی که سابقاً در جنوب «مانی توبا» ساکن بودند و اکنون در مونتانا، آلبرتا و ساسکاتوان اقامت دارند (م).

کسب نیرو نیست. ما مثال‌های مختلفی از رسالت خودبه‌خودی را دیده‌ایم[۱] امّا تعدادشان به طور قابل توجهی بیشتر است. تنها کافی است انتقال موروثی نیروهای شمنی را به یاد آوریم که در نهایت، تصمیم‌گیری بر عهدهٔ ارواح و ارواح اجدادی است. همچنین می‌توانیم خواب‌های شوم شمن‌های آتی را به یاد آوریم که طبق گفته‌های پارک، در صورت عدم درک صحیح و اطاعت دقیق، این خواب‌ها به بیماری‌های مهلک تبدیل می‌شوند. از شمن پیری خواسته‌شد تا این خواب‌ها را تعبیر کند؛ او به بیمار دستور داد که اوامر ارواحی را که خواب‌ها را ایجاد کرده‌اند اطاعت کند. «معمولاً شخص برای شمن شدن تمایلی ندارد و تنها زمانی نیروها را طلبیده و دستورات ارواح را اطاعت می‌کند که دیگر شمن‌ها مرگ او را در صورت سرپیچی، گوشزد نمایند».[۲] این مسأله دقیقاً برای شمن‌های سیبری و آسیای مرکزی و سایرین صادق است. همانگونه که گفتیم، این مقاومت در برابر «انتخاب الهی» به نگرش دوگانهٔ بشر نسبت به امر مقدس باز می‌گردد.

در آسیا نیز جستجوی داوطلبانه برای کسب نیروهای شمنی وجود دارد، گرچه چندان رایج نیست. در آمریکای شمالی و به‌ویژه کالیفرنیای جنوبی، کسب نیروهای شمنی اغلب با مراسم تشرف مرتبط است. در میان سرخ‌پوستان کاوایی سو،[۳] لویی زنو، جوانو،[۴] و گابریلینو نیز،[۵] همانند دیگوئنو،[۶] کوکوپا[۷] و آکوالا،[۸] شاگرد مشتاق پس از مست شدن از طریق علف

---

۱. به عنوان مثال، مورد اُلد دیکسی، ص۱۸۴ و بعد از آن.

2. Park, p.26.
3. Kawaiisu
4. Juaneno
5. Gabrielino
6. Diegueno
7. Kroeber, *Handbook*, pp.604ff., pp.712ff., Park, p.84.
8. Akwaala

جیمسون،[۱] منتظر مشاهدهٔ حیوان محافظ می‌ماند.[۲] در کالیفرنیای جنوبی تشرف به انجمنی سرّی تبدیل می‌شود تا تجربهٔ شمنی. همانطور که بوگوراز اشاره می‌کند: شکنجه‌هایی که شاگرد مشتاق بر خود روا می‌دارد، به آزمون‌های سخت و وحشتناکی متعلق‌اند که داوطلب برای پذیرفته شدن در انجمن سرّی، تا شمنیسم به معنای دقیق آن، باید آنها را تحمل نماید. اگرچه در آمریکای شمالی همیشه تعیین مرز این دو صورت دینی به طور دقیق مشکل است.

---

۱. Jimson weed گیاهی سمّی که شکلی شبیه به ترومپت (از آلات موسیقی) داشته و گل‌های سفید و ارغوانی دارد و پوشینهٔ آن پرخار و تیغ است؛ این گیاه را «Stramonium» نیز می‌نامند (م).

2. Kroeber, *Handbook*, pp.604ff., pp.712ff., Park, p.84.

فصل چهارم

تشرف شمنی

تشرف در میان تونگوزها و مانچوها

انتخاب خلسه‌آمیز هم در آسیای شمالی و هم در مناطق دیگر جهان، معمولاً با دوره‌ای از تعلیم دنبال می‌گردد که در طی آن مبتدی آنطور که لازم است توسط شمنی پیر تشرف می‌یابد. در همین زمان است که تصور می‌شود شمن آتی بر فنون سرّی تسلط یافته و سنن دینی و اسطوره‌ای قبیله‌اش را فرا می‌گیرد. این مرحلهٔ مقدماتی، اغلب و نه همیشه، به رشته‌ای از آیین‌ها منتهی می‌گردد که معمولاً به عنوان تشرف شمن آتی از آن نام می‌برند.[1] امّا همچنانکه شیروکوگوروف به درستی راجع به تونگوزها و مانچوها اشاره می‌کند، به معنای واقعی نمی‌توانیم سخن از آیین تشرف به میان آوریم، زیرا عملاً داوطلبان مدت‌ها پیش از تأیید رسمی‌شان توسط شمن‌های استاد و جامعهٔ خویش، «تشرف یافته‌اند».[2] مضافاً اینکه چنین امری تقریباً در مورد مناطق دیگری نظیر سیبری، و آسیای مرکزی نیز صادق است؛ حتی در مناطقی (مثلاً در میان بوریات‌ها) که مراسم عمومی وجود دارد، این مراسم صرفاً تشرف خلسه‌آمیز و سرّی واقعی را، که همانطور که دیدیم کار ارواح

---

۱. در خصوص خلاصه‌ای از تعلیم و تشرف شمن‌های سیبری و آسیای مرکزی نگاه کنید به،
W. Schmidt, *Der Ursprung der Gottesidee*, XII, pp.653-68.

2. *Psychomental Complex of the Tungus*, p.530.

است (بیماری، خواب‌ها، و غیر آن) و با کارآموزی در نزد شمن استاد کامل می‌شود، تأیید و به آن اعتبار قانونی می‌بخشد.[۱]

با این وصف، نوعی تأیید رسمی توسط شمن‌های استاد وجود دارد. در میان تونگوزهای ترانس بایکال کودکی را انتخاب نموده و او را به گونه‌ای بار می‌آورند تا شمن شود. پس از آنکه به میزان مشخصی از آمادگی رسید، تحت اولین آزمایش‌ها قرار می‌گیرد؛ او باید خواب‌ها را تعبیر نماید، توانایی‌اش را برای پیشگویی اثبات کند و از این قبیل موارد. شورانگیزترین لحظه زمانی است که داوطلب در حالت خلسه، بیان می‌کند که ارواح دقیقاً چه حیوانانی را برای او خواهند فرستاد تا او از پوست آنها لباسی تهیه کند. مدتی طولانی بعد از آن، زمانی که حیوانات شکار شده‌اند و لباس دوخته شده است، در این زمان **اجتماع دیگری تشکیل می‌شود**؛ گوزن شمالی برای شمن مرده، قربانی می‌گردد، داوطلب لباسش را می‌پوشد و «عمل شمنی بزرگ» را انجام می‌دهد.[۲]

این روند در میان تونگوزهای منچوریا نسبتاً متفاوت است. کودکی انتخاب گردیده و تعلیم می‌بیند، امّا این توانایی خلسه‌آمیز اوست که تعیین‌کنندهٔ حرفهٔ اوست.[۳] بعد از این دورهٔ تعلیم که در بالا توصیف گردید، مراسم «تشرف» به معنای واقعی آن آغاز می‌گردد.

این دو **تورو**[۴] (درختانی که شاخه‌های بزرگ آنها بریده می‌شود امّا تاج گل‌های آنها حفظ می‌شود) که در جلوی خانه قرار داده می‌شود با تیرهای چوبی به شکل صلیب، به طول حدوداً ۹۰ یا ۱۰۰ سانتی‌متر با

---

1. Cf., for example, E. J. Lindgren, "The Reindeer Tungus of Manchuria", pp.221f.; N. K. Chadwick, *Poetry and Prophecy*, p.53.

2. Shirokogoroff, *Psychomental Complex*, p.351.

۳. نگاه کنید به ص ۶۰ و بعد از آن.

4. turö

عدد فرد یعنی ۵،۷،۹ به یکدیگر متصل می‌شوند. یک توروی سوّمی هم در سمت جنوبی، در فاصلهٔ چندین متری قرار داده می‌شود، و با یک ریسمان یا بند باریک با **توروی** شرقی مرتبط می‌شود ـ **سیجیم**[1] [طناب] در فاصله‌ای حدوداً ۳۰ سانتی‌متر با استفاده از دسته‌های روبان و پرهای پرندگان مختلف تهیه می‌شود. این **سیجیم** ممکن است از ابریشم قرمز چینی یا از زردپی‌های قرمزرنگ ساخته شود. سیجیم «مسیری» است که ارواح در امتداد آن حرکت خواهند نمود. بر روی ریسمان‌ها یک قرقرهٔ چوبی قرار داده می‌شود که آزادانه از یک **تورو** به سمت **توروی** دیگر حرکت می‌کند. وقتی که استاد روح را می‌فرستد، روح در سطح این قرقره یا رینگ (**جولدو**)[2] قرار می‌گیرد. سه جایگاه چوبی انسان‌گونه ـ **آن‌آخان**،[3] با اندازهٔ فوق‌العاده بزرگ، در حدود سی سانتی‌متر ـ نزدیک هر **تورو** گذاشته می‌شود.

داوطلب بین دو **تورو** می‌نشیند و طبل می‌زند. شمن پیر یکی‌یکی ارواح را در امتداد **توروی** جنوبی به پایین احضار می‌کند، و با این قرقرهٔ چوبی آنها را به طرف داوطلب می‌فرستد. در هر نوبت استاد قرقرهٔ چوبی را باز می‌گرداند و آن روح را از دور خارج می‌کند. اگر این کار انجام نشود، ارواح به درون داوطلب وارد خواهند شد و دیگر از او خارج نخواهند شد....

در طی ورود ارواح به درون داوطلب شمن‌های پیر از داوطلب سؤالاتی می‌کنند که وی... باید تاریخ کامل («سرگذشت») ارواح را با تمام جزئیات آن بیان نماید، سؤالاتی مانند اینکه پیش از این چه کسی بوده‌اند، کجا زندگی کرده‌اند (در کدامین «رودخانه‌ها» بوده‌اند)، چه کار می‌کرده‌اند، با کدام شمن‌ها بوده‌اند و کی این شمن‌ها مرده‌اند... (تا به تماشاگران اطمینان دهد که روح واقعاً در داوطلب است... پس از انجام چنین کاری در هر شب، شمن به سمت فوقانی تیر چوبی بالا

---

1. s'ĭj'im
2. j̆ūldu
3. an'akan

می‌رود و در آنجا برای مدتی طولانی باقی می‌ماند. لباس او بر روی تیرهای چوبی تورو آویزان می‌ماند... .[1]

این مراسم به مدت سه، پنج یا نه روز ادامه می‌یابد، اگر داوطلب موفق شود، برای ارواح قبیله قربانی پیشکش می‌شود.

در حال حاضر، ما نقش «ارواح» را در تقدیس شمن آتی کنار می‌گذاریم؛ در واقع به نظر می‌رسد شمنیسم تونگوزها تحت نظارت و تسلط ارواح راهنما باشد. اجازه دهید تنها به دو مورد بپردازیم: ۱. طناب که «ران» نامیده می‌شود ۲. آیین صعود. اهمیت این دو موضوع اکنون آشکار خواهد گشت: طناب نماد «راهی» است که زمین و آسمان را به همدیگر متصل می‌سازد (امّا امروزه در میان تونگوزها این «راه» بیشتر برای امکان [برقراری] ارتباط با ارواح به‌کار می‌رود)؛ بالا رفتن از درخت در اصل به صعود شمن به آسمان اشاره داشت. اگر ـ چنانکه محتمل است ـ تونگوزها این آیین تشرف را از بوریات‌ها گرفته باشند، به احتمال زیاد تونگوزها این آیین‌ها را با ایدئولوژی خودشان وفق داده‌اند و در عین حال آنها را از معنای اولیه‌شان عاری ساخته‌اند؛ این فقدان معنای اولیه ممکن است تماماً در همین اواخر تحت تأثیر دیگر ایدئولوژی‌ها (مثلاً لامائیسم) رخ داده باشد. هر نظری که ممکن است داشته باشیم، این آیین تشرف، ولو اینکه از جایی دیگر اخذ شده باشد، کم و بیش با تصور کلی از شمنیسم تونگوزها سازگار بود، زیرا چنانکه ملاحظه نمودیم و به طور کامل‌تر بعداً خواهیم دید، تونگوزها با این اعتقاد دیگر مردم آسیای شمالی و قطب شمال که شمن‌ها به آسمان صعود می‌کردند، هم‌عقیده بودند.

در میان مانچوها مراسم عمومی تشرف سابقاً شامل راه رفتن داوطلب بر روی زغال‌های داغ و سوزان می‌شد؛ اگر نوآموز مدعی بود که ارواح را

---

1. Shirokogoroff, p.352.

تحت تسلط و اختیار خویش دارد، او باید می‌توانست بدون هیچگونه زخم یا آسیبی بر روی آتش راه برود. امروزه این مراسم کاملاً نادر است؛ می‌گویند نیروهای شمن‌ها تقلیل یافته است،[1] که این تقلیل قدرت شمن‌ها با این باور عمومی مردم آسیای شمالی راجع به زوال فعلی شمنیسم سازگار و موافق است.

همچنین مانچوها آزمون سخت تشرف دیگری دارند. در فصل زمستان نه حفره در یخ‌ها ایجاد می‌کنند؛ داوطلب باید داخل اولین حفره رفته و از دومین حفره بیرون بیاید، و این آزمون سخت معلول تأثیر و نفوذ چین است.[2] و در واقع این آزمون همانند برخی آزمون‌های سخت یوگایی ـ تنتره‌ای تبتی‌هاست، که در آنها داوطلب در شب برفی زمستان باید تعداد مشخصی از ملافه‌های خیس را بر روی بدن لخت و عریانش خشک کند. از اینرو جوکیِ داوطلب در آزمون «گرمای جسمانی» نشان می‌دهد که او قادر به ایجاد آن در بدن خودش می‌باشد. باید به یاد داشت که در میان اسکیموها آزمون مشابهِ مقاومت در برابر سرما، علامت حتمی انتخاب شمنی به حساب می‌آید، و در واقع ایجاد گرما به ارادهٔ خود و به طور اختیاری، یکی از اعمال لازم و برجستهٔ جادوگران نخستین و حکیم ساحران است، که ما بعداً به این موضوع باز خواهیم گشت.[3]

آیین‌های تشرف یاکوت‌ها، سامویدها و اوستیاک‌ها

ما در خصوص آیین‌های تشرف در میان یاکوت‌ها، سامویدها، و اوستیاک‌ها اطلاعاتی غیر قابل اعتماد و قدیمی در دست داریم. احتمال زیادی وجود دارد که توصیفات ارائه‌شده سطحی و غیر دقیق باشند، زیرا ناظران و

---

1. Ibid., p.353.
2. Ibid., p.352.
۳. مقایسه کنید با ص ۱۲۰ پاورقی ۵؛ نگاه کنید به ص ۶۸۵ به بعد.

قوم‌نگاران قرن نوزدهم اغلب شمنیسم را شیطانی تلقی می‌کردند؛ به نظر آنها شمن با تن دادن به تشرف تنها می‌توانست خودش را تحت تسلط «شیاطین» قرار دهد. در این رابطه پریپوزوف چگونگی مراسم تشرف در میان یاکوت‌ها را اینگونه شرح می‌دهد: بعد از «انتخاب» داوطلب توسط ارواح[1] شمن پیر شاگردش را به بالای تپه یا به داخل دشت می‌برد، به او لباس شمنی و طبل و چوبدستی داده، و نُه مرد جوان مجرّد را در سمت راست وی و نُه دختر باکره را در سمت چپ او قرار می‌دهد. سپس لباسش را پوشیده، پشت سر داوطلب به راه می‌افتد و او را وادار می‌کند اورادی را تکرار نماید. شمن پیر ابتدا از داوطلب می‌خواهد تا خدا و هرچیزی را که دوست دارد رها نموده و طرد نماید، و داوطلب به شمن پیر قول می‌دهد تا کل زندگی‌اش را وقف خدمت به «شیاطین» کند، که در عوض آن، شیاطین تمام آرزوهای او را تحقّق خواهند بخشید. سپس شمن استاد محل زندگی شیاطین، و بیمارهایی را که او درمان می‌کند و راه آرام کردن (خشم) آنها را به او تعلیم می‌دهد. سرانجام داوطلب حیوان مخصوص قربانی را می‌کشد؛ لباسش خون‌آلود می‌شود و گوشت آن توسط حاضرین خورده می‌شود.[2]

بر طبق اطلاعاتی که کنوفونتوف دربارهٔ شمن‌های یاکوت جمع‌آوری نموده است، استاد روح مبتدی را به سفر طولانی خلسه‌آمیز می‌برد. آنها از کوهی بالا می‌روند. از آنجا استاد دوراهی‌هایی را به مبتدی نشان می‌دهد که از

---

۱. نگاه کنید به ص ۱۴۱ و بعد از آن.

2. *Svedenia dlya izuchenia shamanstva u yakutov*, pp.64-65; cf. Mikhailowski, "Shamanism in Siberia and European Russia", pp.85-86; U. Harva, *Die religiösen Vorstellungen der altaischen* Völker, pp.485-86; V. L. Priklonsky, in W. Schmidt, *Der Ursprung*, XI, pp.179, 286-88.

احتمالاً ما در اینجا تشرف شمن‌های «سیاه» را داریم که خود را منحصراً وقف ارواح و خدایان دوزخی می‌کنند و در میان سایر قبایل سیبری نیز یافت می‌شوند؛ مقایسه کنید با،

Harva, *Die* religiösen Vorstellungen, pp.482ff.

این دوراهی‌ها مسیرهای دیگری برای صعود به قلهٔ کوه وجود دارد؛ آنجا محل اقامت بیماری‌هایی است که انسان‌ها را به ستوه می‌آورند. بعد از این، استاد شاگرد را به درون خانه‌ای می‌برد. در آنجا آنها لباس شمنی می‌پوشند و با همدیگر اعمال شمنی را انجام می‌دهند. استاد مبتدی را آگاه می‌سازد که چگونه بیماری‌هایی را که قسمت‌های مختلفی از بدن را مبتلا می‌نمایند، تشخیص داده و درمان نماید. هر مرتبه که استاد نام یکی از قسمت‌های بدن را می‌برد، آب دهان خود را بر دهان شاگرد می‌اندازد و شاگرد باید این آب دهان را قورت دهد تا آنکه «راه‌های (مسیر) ارواح شریر جهنمی» را بشناسد. در نهایت، شمن شاگردش را به جهان فوقانی در میان ارواح آسمانی می‌برد. از این به بعد شمن «بدنی تقدیس‌شده» را در اختیار دارد و می‌تواند به حرفه‌اش عمل نماید.[1]

به گفتهٔ تریتیاکوف،[2] سامویدها و اوستیاک‌های منطقهٔ توروخانسک به ترتیب زیر، شروع به تشرف دادن شمن آتی می‌کنند. داوطلب صورتش را به سمت غرب می‌گرداند، و استاد دعا می‌کند روح تاریکی[3] به مبتدی کمک نماید و او را راهنمایی کند. سپس او با آهنگ یکنواخت سرودی را برای روح تاریکی می‌خواند، و داوطلب آن را تکرار می‌نماید. در نهایت آزمون‌های سختی فرا می‌رسد که، روح تاریکی بر او تحمیل می‌کند، همسر او، پسر او و اموال و دارایی‌اش و غیر آنها را خواستار می‌گردد.[4]

در میان گلدی‌ها، تشرف، مانند تونگوزها و بوریات‌ها، به صورت عمومی انجام می‌شود. خانوادهٔ داوطلب و میهمان‌های متعددی شرکت می‌کنند. در این مراسم آواز می‌خوانند و می‌رقصند، (حداقل نه رقّاص باید

---

1. G. V. Ksenofotov, in A. Friedrich and G. Buddruss, *Schamanengeschichten aus Sibirien*, pp.169ff.; H. Findeisen, *Schamanentum*, pp.68ff.

2. P. I. Tretyakov

3. the Spirit of Darkness

4. *Turukhansky krai'evo priroda i zhiteli*, pp.210-11; cf. Mikhailowski, p.86.

در این مراسم باشند)، و نُه خوک قربانی می‌شوند؛ شمن‌ها خون این خوک‌ها را می‌نوشند، به حالت خلسه رفته، و برای مدت‌زمان طولانی اعمال شمنی انجام می‌دهند. این جشن به مدت چند روز ادامه می‌یابد[1] و به نوعی جشن همگانی تبدیل می‌گردد.

بدیهی است چنین رویدادی مستقیماً با کل قبیله در ارتباط است و آشکار می‌گردد که مخارج این جشن همواره به دوش خانواده نمی‌تواند باشد. از این لحاظ، تشرف نقش مهمی را در جامعه‌شناسی شمنیسم ایفا می‌کند.

تشرف بوریات‌ها

پیچیده‌ترین مراسم تشرف، مراسم تشرف بوریات‌هاست؛ خصوصاً به همّت خانگالوف[2] و «کتابچهٔ» منتشرشدهٔ پوزدنیف[3] و ترجمهٔ پارتانین،[4] این مراسم تشرف، به نحو بهتری شناخته می‌شود.[5] حتی در میان آنها تشرف واقعی

---

1. Harva, *Die religiösen Vorstellungen*, pp.486-87, citing I. A. Lopatin.
2. Khangalov
3. A. M. Pozdneyev
4. J. Partanen
5. N. N. Agapitov and M. N. Khangalov, "Materialy dlya izuchenia shamanstva v Sibirii. Shamanstvo u buryat Irkutskoi gubernii", pp.46-52, tr. and summarized by L. Stieda, "Das Schamanenthum unter den Burjäten", pp.250ff. (initiation ceremony, pp.287-88); Mikhailowski, pp.87-90; Harva, *Die religiösen Vorstellungen*, pp.487-96; W. Schmidt, *Der Ursprung*, X, pp.399-422.

خانگالوف که در ایرکوتسک آموزگار و خود از نسل و تبار بوریاتی بود، اسناد و مدارک دست اول بسیار مفصلی را در خصوص آیین‌ها و اعتقاد بیشمار در اختیار آگاپیتوف گذاشت، همچنین نگاه کنید به،

Jorma Partanen, *A Description of Buriat shamanism*.

این «کتابچه» دست‌نوشته‌ای است که توسط إی. ام. پوزدنیف در روستای بوریات‌ها به سال ۱۸۷۹ کشف شد و توسط او در مجموعهٔ نوشته‌های مغولی (*Mongolskaya khrestomatia*, pp.293-311)، چاپ گردید. به نظر می‌رسد نویسنده یک بوریات نیمه لامایی بوده است

قبل از تقدیس عمومی شمن جدید صورت می‌گیرد. مبتدی، مدت‌های مدیدی پس از اولین تجربهٔ خلسه‌آمیزش (خواب‌ها، مکاشفات، گفتگوهایی با ارواح، و غیر آنها) خودش را در انزوا آماده می‌کند. اساتید پیر و علی‌الخصوص شخصی که قرار است او را تشرف دهد و «شمن پدر» نامیده می‌شود، او را تعلیم می‌دهند. در طی تمام این دوره او اعمال شمنی انجام می‌دهد، از خدایان و ارواح یاری می‌طلبد و اسرار حرفه‌اش را یاد می‌گیرد. در میان بوریات‌ها نیز، «تشرف» به جای اینکه الهام و شهود واقعی اسرار باشد، نمایش عمومی توانایی‌های مرموز داوطلب است که با تقدیس وی توسط استاد دنبال می‌گردد.

زمانی که تاریخ تقدیس نمودن شمن تعیین شده است، مراسم تطهیر انجام می‌شود که قاعدتاً باید از سه تا نُه بار تکرار شود امّا عملاً تنها دو بار تکرار می‌شود. «شمن پدر» و نُه مرد جوان، که «پسران» خوانده می‌شوند، از سه چشمه آب می‌آورند و مشروب **تاراسون**[1] را به ارواح چشمه پیشکش می‌کنند. در راه بازگشت، آنها چوب‌های نورسیدهٔ غان را می‌کنند و آنها را به خانه می‌آورند. آب جوشانده می‌شود و برای تصفیه آن، آویشن کوهی، ـسَرو کوهی، و پوستهٔ کاج به داخل دیگ انداخته می‌شود؛ تعداد اندکی از موهای یکی از گوش‌های بُز نَر را بریده و به آن اضافه می‌کنند. این حیوان سپس کشته می‌شود و جایز است که چند قطره از خونش داخل دیگ ریخته شود. گوشت آن برای پختن به زنان داده می‌شود. بعد از پیشگویی با استخوان کتف گوسفند، «شمن پدر» از اجداد شمن داوطلب استمداد می‌طلبد و به آنها شراب و **تاراسون** پیشکش می‌کند. او جارویی را که از سرشاخه‌های درخت

(Partanen, p.3). متأسفانه این مدرک تنها بُعد ظاهری این آیین را شرح و گزارش می‌دهد. تعدادی از جزئیاتی که توسط خانگالوف ثبت و ضبط شده بودند در این مجموعهٔ مغولی وجود ندارند.

1. tarasun

غان ساخته شده است به داخل دیگ فرو می‌برد، و پشت عریان داوطلب را لمس می‌کند. پسران «شمن» این حرکات آیینی را به نوبت تکرار می‌کنند، در حالیکه «پدر» می‌گوید: «زمانی که مرد فقیری به شما نیاز پیدا کرد از او به مقدار اندک بخواهید و آنچه را به شما می‌دهد بپذیرید، به یاد فقرا باشید، آنها راکمک نموده و از خدا بخواهید تا آنها را از شرّ ارواح پلید و نیروهای آنها محافظت نماید. وقتی که مرد ثروتمندی شما را فرا خواند، برای کاری که انجام می‌دهید، چیز زیادی نخواهید. در صورتی که مردی ثروتمند و مردی فقیر همزمان شما را طلبیدند، ابتدا نزد مرد فقیر رفته و پس از آن نزد مرد ثروتمند بروید».[1] مبتدی قول می‌دهد تا از این مقررات پیروی نماید و دعایی راکه توسط استاد از حفظ خوانده می‌شود، تکرار می‌کند. پس از تطهیر، دوباره شراب‌های **تاراسون** به ارواح تقدیم می‌گردند، و مراسم مقدماتی پایان می‌یابد. این تطهیر با آب، حداقل یکبار در سال و در غیر این صورت هر ماه در زمان ماه نو برای شمن‌ها الزامی است. به علاوه شمن در هر زمانی که دچار ناپاکی می‌شود خودش را به همان صورت تطهیر و پاک می‌نماید؛ اگر ناپاکی بسیار زیاد باشد، تطهیر با خون انجام می‌شود.

مدتی پس از این تشرف، نخستین مراسم تقدیس نمودن شمن یعنی مراسم **خاراگا ـ خولخا**[2] انجام می‌شود، که کل جامعه در مخارج این مراسم سهیم می‌گردند. هدایا توسط شمن و دستیارانش («پسرانش») جمع‌آوری می‌گردد، که سوار بر اسب و پشت سر هم از روستایی به روستایی می‌روند.

---

۱. هاروا (*Die religiösen Vorstellungen*, p.493) این آیین تطهیر را به معنای واقعی تشرف اینگونه توصیف می‌کند. همانطور که اکنون خواهیم دید، آیینی مشابه بلافاصله پس از بالاروی آیینی از درخت‌های غان اتفاق می‌افتد. در هر صورت، محتمل است که سناریوی آیین تشرف به طور قابل ملاحظه‌ای در طی زمان تغییر کرده باشد؛ در این خصوص اختلافات بارزی نیز از قبیله‌ای به قبیله‌ای دیگر وجود دارند.

2. Khäragä-Khulkhä

این هدایا معمولاً شال‌ها (روسری) و روبان‌ها هستند و به ندرت هدایا نقدی می‌باشند. به علاوه، جام‌های چوبی، زنگوله‌هایی برای «عصاهای سر اسبی»،[1] ابریشم، شراب و دیگر چیزها را می‌خرند. در ناحیهٔ بالاگانسک،[2] داوطلب، «شمن پدر» و نُه «پسر شمن» در خیمه‌ای خلوت گزیده و به مدت ۹ روز، روزه می‌گیرند، هیچ‌چیزی جُز چای و آرد جوشانده نمی‌خورند. طنابی که از موی اسب تهیّه گردیده و به وسیلهٔ پوست حیوانی کوچک به خیمه بسته می‌شود، سه بار به دور خیمه کشیده می‌شود.

در آستانهٔ انجام این مراسم تعدادی کافی از درختان تنومند و صاف غان توسط شمن و نه «پسرش» بریده می‌شود. این بریدن درختان در جنگل یعنی جاییکه ساکنان دهکده در آنجا به خاک سپرده می‌شوند، انجام می‌شود، و برای خشنودی روح جنگل، نذوراتی از گوشت گوسفندان و **تاراسون** تهیه می‌گردد. در صبح روز جشن این درختان در مکان‌هایشان قرار داده می‌شوند. در ابتدا درخت غان تنومند در یورت برافراشته می‌گردد، که ریشه‌هایش در خانه قرار داده شده و سر آن از سوراخ عبور دود بیرون می‌زند. این درخت غان **اودِشی ـ بورخان**[3] یعنی «نگهبان درب» (یا «خدای دربان») نام دارد، زیرا این درخت راه ورودی شمن به آسمان را باز می‌کند. این درخت برای همیشه به عنوان نشانه‌ای جهت تشخیص محل سکونت شمن، در این خیمه باقی می‌ماند.

سایر درختان غان به دور از یورت یعنی در مکانی که مراسم تشرف باید انجام شود، قرار داده می‌شوند، و این درختان به ترتیبی خاص کاشته می‌شوند: ۱. یک درخت غان که در زیر آن **تاراسون** و دیگر هدایا قرار می‌گیرد و روبان‌ها به شاخه‌هایش بسته می‌شوند (روبان‌های قرمز و زرد در مورد شمن «سیاه»، روبان‌های سفید و آبی در مورد شمن «سفید»، و هر چهار رنگ

---

1. horse-sticks
2. Balagansk
3. udeši-burkhan

روبان در صورتی که شمن آتی تمایل داشته باشد در خدمت همه نوع ارواح یعنی ارواح خوب و بد باشد)؛ ۲. درخت غان دیگری، که به آن زنگوله و پوست اسبی قربانی شده بسته می‌شود؛ ۳. سومین درخت غان محکم و استوار در زمین قرار داده می‌شود، و مبتدی باید از آن بالا رود. این سه درخت غان که معمولاً با ریشه‌هایشان افراشته می‌شوند، «ستون‌ها» (**سارگا**)[1] نام دارند. سپس به این صورت ادامه می‌یابد: ۴. نُه درخت غان که به سه دسته تقسیم شده‌اند با طنابی از موی اسب سفید به همدیگر بسته می‌شوند و با روبان‌های رنگی مختلف به ترتیبی خاص به درختان غان قبلی بسته می‌شوند ـ سفید، آبی، قرمز، زرد (شاید این رنگ‌ها اشاره به مراتب متعدد و گوناگون آسمان داشته باشند)؛ بر روی این درختان پوست‌های نه حیوانی که قرار است قربانی شوند، و غذاهای متنوع در معرض دید قرار خواهند گرفت؛ ۵. نُه تیرک، که حیواناتی که باید قربانی شوند به آنها بسته می‌شوند ۶. درختان غان بزرگی که بعداً استخوان‌های حیوانات قربانی شده و پوشانده شده باکاه و پوشال از آنها آویزان خواهد گردید، به ترتیب قرار داده می‌شوند.[2] درخت غان اصلی ـ تنها درخت داخل یورت ـ با دو روبان، یکی قرمز و دیگری آبی با

---

1. särgä

۲. این متن که توسط پارتانین ترجمه شده است، بسیاری از جزئیات را در خصوص غان‌ها و تیرک‌های آیینی بدست می‌دهد (10-15§). «درخت واقع در طرف شمالی درخت مادر نامیده می‌شود. در نوک آن آشیانهٔ پرنده‌ای با تکه‌های ابریشمی و نخی بسته می‌شود؛ درون آشیانه، بر روی پنبه، یا بر روی پشم سفید نرم گوسفند، نُه تخم‌مرغ قرار دارد، و تصویر ماه نیز از جنس مخمل سفید کشیده شده و بر روی تکه‌ای گرد روی پوستهٔ غان چسبانده می‌شود... درخت تنومند واقع در طرف جنوبی درخت پدر نامیده می‌شود». در نوک آن [تکه‌ای] پوستهٔ غان با مخمل قرمز چسبیده به آن، وصل می‌شود و خورشید نامیده می‌شود (10§)، «هفت درخت غان را در سمت شمالی درخت مادر، رو به سوی یورت، در زمین فرو می‌کنند؛ در چهار سوی یورت چهار درخت قرار می‌دهند، و در قسمت پایین‌تر هر یک لبه‌ای (ناقچه‌ای) برای سوزاندن سرو کوهی و آویشن [شبیه کُندر] ساخته می‌شود، این مرزبان [شپتا]، یا پله [گِسیکگور] نامیده می‌شود» (15§). تحلیل و بررسی مشروح همهٔ این منابع راجع به این غان‌ها (به جز متن ترجمه شده توسط پارتانین) در W. Schmidt, *Der Usprung*, X, pp.405-08 وجود دارد.

سایر درختان غان بیرون از یورت مرتبط می‌گردند؛ این روبان‌ها نماد «رنگین‌کمان» هستند یعنی راهی که شمن از طریق آن به قلمرو ارواح یعنی آسمان می‌رسد.

زمانی که این تمهیدات مختلف کامل گردیدند، مبتدی و «پسران شمن» همگی لباس سفید به تن می‌نمایند و اقدام به تقدیس و تبرک ابزار و وسایل شمنی می‌کنند به این ترتیب که: گوسفندی به افتخار ارباب و بانوی عصای سر اسبی[1] و تاراسون پیشکش می‌گردد. گاهی اوقات خون حیوان قربانی شده به این عصا مالیده می‌شود؛ در نتیجه «عصای سر اسبی» جان گرفته و به اسب واقعی تبدیل می‌شود.

این تقدیس ابزار و وسایل شمنی با مراسمی طولانی دنبال می‌شود که از جملهٔ آنها موارد ذیل است: تقدیم تاراسون به ایزدان محافظ ـ خان‌های غربی و نُه پسرش ـ و اجداد «شمن پدر»، ارواح محلی و ارواح محافظ شمن آتی، تعدادی از شمن‌های مردهٔ مشهور، بورخان[2] و سایر خدایان کم‌اهمیت.[3] «شمن پدر» دوباره به درگاه خدایان و ارواح مختلف دعا و نیایش می‌کند و داوطلب کلمات او را تکرار می‌کند؛ بر طبق برخی سنن داوطلب شمشیری را

---

1. the Lord and Lady of the Horse-Stick

2. Burkhan

۳. در خصوص خان‌ها و معبد خدایان بسیار پیچیدهٔ بوریات‌ها نگاه کنید به،

Sandschejew, "Weltanschauung und Schamanismus der Alaren-Burjaten", p.939; W. Schmidt, *Der Ursprung*, X, pp.250ff.

در خصوص بورخان، نگاه کنید به یادداشت طولانی شیروکوگوروف،

(in Mironov and Shirokogoroff, "Sramana-Shaman", pp.120-121).

در برابر نظرات بی. لوفر ("Burkhan", pp.390-95) که بقایای بودایی را در میان تونگوزهای آمور رد می‌کند. در خصوص معانی جدیدتر اصطلاح بورخان در میان ترک‌ها (که در آنجا این اصطلاح به جای بودا، مانی، زردشت، و غیره به کار می‌رود) نگاه کنید به،

U. Pestallozza, "Il Manicheismo presso i Turchi occidentali ed orientali", p.456, n.3.

در دستش نگه می‌دارد و به این طریق مسلح می‌گردد، از درخت غانی که در یورت قرار دارد بالا رفته، به بالای آن رسیده و از سوراخ عبور دود بیرون می‌آید و فریاد زنان از خدایان کمک می‌طلبد. در طی این زمان اشخاص و اشیاء داخل یورت پی‌درپی پاک و تطهیر می‌شوند. بعد از این روند چهار «پسر شمن» داوطلب را بر روی فرش نمدی به بیرون از یورت می‌برند و آواز می‌خوانند. کل گروه بستگان و تماشاگران به سرپرستی «شمن پدر» که داوطلب و نه «پسر» را راهنمایی می‌کند، پشت سر هم به طرف مکانی که راستهٔ درختان غان در آنجا قرار داده شده‌اند، حرکت می‌کنند. در نقطه‌ای مشخص، نزدیک درخت غان جمعیت توقف می‌کند؛ یک بُز نَر قربانی می‌شود و داوطلب تا کمر لخت می‌گردد، و خون آن را به سر، چشم‌ها و گوش‌هایش می‌مالد، در حالیکه شمن‌های دیگر طبل می‌زنند. نُه «پسر» جاروهایشان را در آب فرو برده، و بر کمر لُخت داوطلب می‌زنند و او اعمال شمنی انجام می‌دهد.

سپس نه حیوان یا بیشتر، قربانی می‌گردند و در حالیکه گوشت آنها پخته می‌شود، مراسم صعود به آسمان انجام می‌گردد. «شمن پدر» از درخت غان بالا می‌رود و در بالای آن نُه بریدگی ایجاد می‌کند. سپس پایین آمده و کارش را بر روی فرشی که «پسران» در پایین درخت غان آورده‌اند، از سر می‌گیرد. داوطلب به نوبهٔ خود از درخت بالا می‌رود و سایر شمن‌ها به دنبال او بالا می‌روند. در حالیکه آنها بالا می‌روند، همگی دچار خلسه می‌شوند. در میان بوریات‌های بالاگانسک، داوطلب روی فرشی می‌نشیند و نُه‌بار او را به دور درختان غان می‌چرخانند؛ او از هر کدام از آنها بالا می‌رود و نُه بریدگی در سر آنها ایجاد می‌کند. در حالیکه در بالای هر یک از آن درختان اعمال شمنی انجام می‌دهد، در همین اثنا «شمن پدر» در حالیکه دور درختان قدم می‌زند، اعمال شمنی انجام می‌دهد. به گفتهٔ پوتانین نُه درخت غان در نزدیک یکدیگر و داوطلب کاشته می‌شوند، او بر روی فرش نمدی حمل می‌شود، قبل از

رسیدن به آخرین درخت غان از روی فرش پایین پریده، به بالای درخت غان می‌رود و آیین مشابهی را برای هر یک از آن نه درخت تکرار می‌کند یعنی ایجاد نُه بریدگی که نماد نُه آسمان هستند. در این زمان گوشت حیوان قربانی شده آماده می‌گردد، و پس از آنکه قربانی‌ها به خدایان پیشکش می‌شوند (با پرتاب نمودن تکه‌هایی از گوشت قربانی به درون آتش و به آسمان)، میهمانی آغاز می‌گردد. سپس شمن و نه «پسرش» به درون یورت می‌روند امّا مهمانان برای مدتی طولانی به این میهمانی ادامه می‌دهند. استخوان‌های حیوانات قربانی شده، با کاه و پوشال پوشانده شده و از نه درخت غان آویزان می‌گردند.

در اعصار کهن‌تر چندین آیین تشرف وجود داشته است. خانگالوف و سندشِچف[1] هر یک نُه تشرف و پِتری[2] پنج تشرف را ذکر می‌کنند.[3] بر طبق متنی که توسط پوزدنیف منتشر گردیده است دومین و سومین تشرف به ترتیب بعد از سه سال و شش سال برگزار می‌شوند.[4] آیین‌های مشابهی در میان سیبو[5]ها (قبایلی که با تونگوزها پیوند دارند)، تاتارهای آلتایی، و تا حدّی در میان یاکوت‌ها و گُلدی‌ها نیز تأیید می‌شوند.[6]

امّا حتی در مناطقی که تشرفی از این نوع ناشناخته است، آیین‌های شمنی صعود به آسمان را می‌بینیم که بر تصورات مشابهی مبتنی است. این وحدت بنیادین شمنیسم آسیای مرکزی و شمالی وقتی روشن خواهد گشت که فنون جلسات احضار ارواح را بررسی نماییم. از اینرو ساختار کیهان‌شناختی[7] تمامی این آیین‌های شمنی روشن خواهد شد. مثلاً آشکار است که درخت

---

1. "Weltanschauung", p.979.
2. B. E. Petri
3. Harva, *Die religiösen Vorstellungen*, p.495.
4. Partanen, p.24, § 37.
5. Sibo
6. Harva, *Die religiösen Vorstellungen*, p.498.
7. cosmological

غان نماد درخت کیهانی[1] یا محور جهان[2] است و بنابراین تصور بر اینست که درخت غان در مرکز جهان مستقر است؛ شمن با بالا رفتن از درخت غان، سفر خلسه‌آمیز خود را به آسمان شروع می‌کند. ما قبلاً در ارتباط با خواب‌های آیین تشرف با این مضامین اسطوره‌ای مهم برخورد نمودیم، و این مسأله حتی در رابطه با جلسات احضار ارواح شمن‌های آلتایی و نمادپردازی طبل‌های شمنی روشن‌تر خواهد گردید.

به علاوه، ملاحظه خواهیم نمود که صعود از طریق درخت یا تیرک چوبی نقش مهمّی را در سایر آیین‌های تشرف شمنی از این نوع، ایفا می‌کند؛ این امر باید یکی از اشکال متفاوت موضوع اسطوره‌ای ـ آیینی صعود به آسمان قلمداد شود (موضوعی که «پرواز جادویی»، اسطورهٔ «زنجیرهٔ تیرها»، اسطورهٔ طناب، اسطورهٔ پل، و غیر آنها را در برمی‌گیرد). همین نمادپردازی صعود، از طریق طناب (پُل) که درختان غان را با هم مرتبط می‌کند و به روبان‌هایی از رنگ‌های مختلف مزیّن است (هر طبقه از رنگین‌کمان به عنوان نماد قلمروهای آسمانی مختلف) نیز تأیید می‌شود. این موضوعات و آیین‌های اسطوره‌ای، گرچه از آیین‌های سیبری و آلتایی متمایز است، ولی منحصراً خاص این فرهنگ‌ها نیستند، زیرا منطقهٔ گسترش آنها تا حد زیادی از آسیای مرکزی و شمال شرقی فراتر می‌رود. حتّی قابل تردید است که این مراسم پیچیدهٔ تشرف شمن بوریات پدیده‌ای مستقل و ابداعی باشد، زیرا همچنانکه هاروا بیش از یک ربع قرن پیش خاطرنشان نموده است، تشرف بوریات‌ها به طرز عجیبی یادآور برخی آیین‌های سرّی میترایی است. وقتی داوطلب تا کمر لُخت می‌گردد، با خون بُز تطهیر می‌شود، که گاهی بز بالای سرش کشته می‌شود؛ در بعضی مناطق او حتّی باید خون حیوان قربانی شده را

---

1. the Cosmic Tree
2. the Axis of the world

بخورد.[1] این مراسم شبیه مراسم **تاروبولیون**،[2] آیین اصلی در آیین‌های سرّی میترایی است.[3] و در همین آیین‌های رمزی، از نردبانی (**کلیماکس**)[4] هفت پلّه‌ای استفاده می‌کردند، که هر پلّهٔ این نردبان از فلزی متفاوت ساخته شده بود. به گفتهٔ سلسوس[5] اوّلین پلّه سُرب بود (که با «آسمان» سیارهٔ زُحل مطابق است)، دوّمین پلّه قلع (ونوس)، سوّمی برنز (ژوپیتر)، چهارمی آهن (عطارد یا مرکوری)، پنجمی «فلز مرکّب» (مارس)، ششمی نقره (ماه)، هفتمی طلا (خورشید). سلسوس می‌گوید پلّهٔ هشتم بر عالم ثوابت دلالت می‌کند. با بالا رفتن از این نردبان آیینی، مبتدی از «هفت آسمان» عبور کرده، به فلک‌الافلاک می‌رسید.[6] اگر به دیگر عناصر ایرانی که در شکلی کم و بیش وارونه در

---

1. Cf. Holmberg (Harva): *Der Baum des Lebens*, pp.140ff.; *Die religiösen Vorstellungen*, pp.492ff.

۲. taurobolion، قربانی گاو و تعمید در خون آن، که در قدیم با پرستش ناهید و بعدها در میترائیسم و پرستش سیبل مرسوم بوده است (م).

۳. در قرن دوم دورهٔ مسیحی (Peristeph, X, pp.1011ff.) پرودنتیوس این را در پیوند با اسرار Magna Mater توصیف می‌کند، امّا دلایلی وجود دارد که معتقد شویم taurobolion فریجی از ایران‌ها اخذ شده بود.

Franz cumont, *Les Religions orientales dans le paganisme romain* (3rd edn.), p.63ff., 229ff.

4. klimax

5. Origen *Contra Celsum*, VI, p.22.

۶. در خصوص صعود به آسمان با پله‌ها، نردبان‌ها، کوه‌ها، و غیره مقایسه کنید با،

A. Dieterich, Eine Mithrasliturgie (2nd edn.), pp.183, 254;

نگاه کنید به صفحات قبل، ص۶۵۷ به بعد. ما همچنین می‌توانیم یادآوری نماییم که عدد هفت نقش مهمی در میان آلتایی‌ها و سامویدها ایفا می‌کند. ستون عالم هفت طبقه داشت.

(Holmberg [Harva], *Finno-Ugric [and] Siberian [Mythology]*, pp.383ff.).

درخت کیهانی هفت شاخه داشت.

(id., Der Baum des Lebens, p.137; *Die religiösen vorstellungen*, pp.51ff.).

و غیره، عدد هفت که بر نمادپردازی میترایی غالب است (هفت قلمرو آسمانی؛ هفت ستاره، یا هفت چاقو، یا هفت درخت، یا هفت قربانگاه، و غیره، در بناهای تاریخی منقّش)، به خاطر تأثیرات بابلی است که در ابتدا بر آیین سرّی ایرانی تأثیر گذاشتند.

اساطیر آسیایی مرکزی ارائه می‌گردند،[1] و نقش مهمّی که سغدیان در طی اوّلین هزارهٔ عصر مسیحی ما به عنوان رابطان بین چین و آسیای مرکزی در یک‌سو، و در طرف دیگر بین ایران و خاورمیانه ایفا نمودند،[2] توجه نماییم، به نظر می‌رسد فرضیهٔ این دانشمند فنلاندی معقول و پذیرفتنی باشد.

در حال حاضر با اشاره به این احتمالات اندک از تأثیر ایرانیان بر آیین‌های بوریات‌ها، می‌توانیم درنگ نماییم. اهمیّت همهٔ این موضوعات وقتی آشکار می‌گردد که سهم آسیای جنوبی و غربی را بر شمنیسم سیبری مورد بحث و بررسی قرار دهیم.

تشرف شمنْ زنان آروکانی

کاوش دربارهٔ تمامی شباهت‌های احتمالی با این آیین تشرف شمنی بوریات‌ها در چهارچوب هدف ما نیست. ما صرفاً به چشمگیرترین آیین‌ها در میان آنها، و خصوصاً به آن آیین‌های تشرف شمنی که به عنوان یک آیین

(مثلاً، مقایسه کنید با،

(R. Pettazzoni, I, *Misteri*, pp.231, 247, etc.)

در خصوص نمادپردازی این اعداد، نگاه کنید به ص ۴۱۶ به بعد.

۱. ما چند نمونه را ذکر خواهیم نمود: اسطورهٔ درخت اعجاب‌آور گائوکیرینا که در جزیره‌ای در دریاچه (یا دریای) وورووکاشا رشد می‌کند، و در کنار آن سوسمار غول‌پیکری که توسط اهریمن خلق شده، پنهان است

(Videvdat, XX, p.4; Bundahišn, XVIII, p.2; XXVII, p.4; etc.)

اسطوره‌ای که در میان کالمیک‌ها (اژدهایی در اقیانوس، در نزدیکی درخت اعجاب‌انگیز زامبو)، بوریاتها (مار آبیرگا درکنار درختی در «دریاچه شیر») و در مناطق دیگر نیز یافت می‌شود.

(Holmberg [Harva], *Finno-Ugric [and] Siberian [Mythology]*, p.356ff.).

امّا احتمال تأثیر هند نیز باید مورد توجه قرار بگیرد؛ مقایسه کنید با، صفحات بعد، ۴۰۶ و بعد از آن.

2. See kai Donner, "Uber soghdisch *nōm* `Gesetz' und samojedisch *nöm* `Himmel, Gott'", pp.1-8.

اصلی شامل بالا رفتن از درخت یا برخی طرق دیگر کمابیش نمادین صعود به آسمان می‌شوند اشاره می‌کنیم. ما با تقدیس شمنی **ماچی**، شمن زنِ آروکانی آمریکایی جنوبی آغاز خواهیم نمود.[۱] این مراسم تشرف پیرامون آیین بالاروی از درخت یا کمابیش از تنهٔ درختی که پوست آن کَنده شده است و **روئه**[۲] نام دارد، دور می‌زند. **روئه** همچنین نماد خاص حرفهٔ شمنی است و هر **ماچی** آن را برای مدّت نامعلومی در جلوی کلبه‌اش نگه می‌دارد.

پوست درختی ۹ فوتی راکَنده، در آن بریدگی‌هایی به شکل (پله‌های) نردبان ایجاد می‌کنند، آن را به طور محکمی بر روی زمین در جلوی خانهٔ شمن زن آتی قرار می‌دهند و «آن راکمی به عقب مایل می‌کنند تا بالا رفتن از آن آسان‌تر گردد». گاهی «شاخه‌های بلندی که در هر طرف **روئه** قرار دارند به داخل زمین فرو رفته و حصاری را در ابعاد ۱۵ متر در ۴ متر ایجاد می‌کنند».[۳] زمانی که این نردبان مقدس آماده گردید، داوطلب لباس خود را درآورده و تنها زیرپیراهنی‌اش را می‌پوشد، و بر روی یک تخته پوست گوسفند و پتو دراز می‌کشد. شمنْ زنان پیر بدن او را با برگ‌های درخت دارچین می‌مالند و ضربات جادویی بر او می‌زنند، در این حال زنانی که در این مراسم حضور دارند، دسته‌جمعی آواز می‌خوانند و زنگ‌ها را به صدا درمی‌آورند. این مراسم مالیدن بدن چندین بار تکرار می‌گردد. سپس «زنان پیر روی او خَم شده و سینه، رَحِم و سر او را با چنان فشاری می‌مکند که خون فوّاره می‌زند».[۴]

---

۱. ما توصیف مترو را ("Le Shamanisme Araucan") که همهٔ اسناد و مدارک پیشین را مورد استفاده قرار می‌دهد دنبال می‌نماییم، خصوصاً ای. رابلز رودریگز،
"Guillatunes, costumbres y creencias araucanas", and Father Housse, *Une Épopée indienne. Les Araucans du chili.*

2. rewe

3. Métraux, "Le shamanisme araucan", p.319.

4. Ibid., p.321.

بعد از این آمادگی اوّلیه، داوطلب برخاسته، لباس بر تن نموده و روی صندلی می‌نشیند. آوازها و رقص‌ها در تمام روز ادامه پیدا می‌کند.

فردای آن روز، این مراسم به اوج خودش می‌رسد. انبوهی از میهمانان می‌آیند. **ماچی** پیر حلقه‌ای را تشکیل می‌دهد، و یکی پس از دیگری طبل می‌زنند و می‌رقصند. سرانجام آنها و داوطلب به سوی نردبان درختی رفته و یکی‌یکی شروع به بالا رفتن می‌کنند. (براساس منابع خبری موسباخ،[1] ابتدا داوطلب بالا می‌رود). این مراسم با قربانی کردن یک گوسفند، پایان می‌یابد.

در اینجا توصیف رابلز رودریگز را که توسط مترو نقل گردیده است، خلاصه نموده‌ایم. پدر هووس جزئیات بیشتری را ارائه می‌کند. میهمانان حلقه‌ای را به دور قربانگاه تشکیل می‌دهند، که در آن برّه‌هایی که توسط خانواده شمنْ زن تهیه گردیده‌اند، قربانی می‌شوند. یک **ماچی** پیر از خدا استمداد می‌جوید: «ای ارباب و پدر انسان‌ها، من خون این حیواناتی را که تو خلق کرده‌ای، به سوی تو می‌پاشم. کمکمان نما!...» حیوانی کشته می‌شود، و قلبش از یکی از شاخه‌های درخت دارچین آویزان می‌شود. موسیقی شروع می‌شود، و همه دور **روئه** جمع می‌شوند. در ادامه، شادی می‌کنند و می‌رقصند، و این مراسم شادی در تمام شب ادامه می‌یابد.

هنگام سپیده‌دم داوطلب باز می‌گردد و **ماچی** همراه طبل‌ها، دوباره شروع به رقصیدن می‌کند. چندین تن از آنها دچار خلسه می‌شوند. یکی از آنها به او چشم‌بند زده و چاقویی را از جنس کوارتز سفید در دست خود حرکت می‌دهد و چندین بریدگی در انگشتان و لب‌های داوطلب ایجاد می‌کند؛ سپس بریدگی‌های مشابهی در بدن خودش ایجاد می‌کند و خون خودش را با خون داوطلب به هم می‌آمیزد. پس از برگزاری سایر آیین‌ها، مبتدی جوان «از روئه بالا می‌رود، می‌رقصد و طبل می‌زند. زنان پیر او را همراهی کرده و تعادل

---

1. Moesbach

خودشان را با حرکات پا حفظ می‌کنند؛ دو پیشقدم او بر روی سکویی در دو سوی او می‌ایستند. آنها گردنبند او را که از گل و گیاه و پشم آغشته به خون ساخته شده، درمی‌آورند (توجه: مبتدی اندکی قبل خود را با این گردنبند آراسته بوده است) و آنها را بر روی شاخه‌های درختچه‌ها آویزان می‌کنند. تنها گذشت زمان باعث از بین رفتن آنها می‌شود، زیرا آنها مقدسند. سپس جمعی از زنان ساحره، یعنی همکاران جدیدشان، آخر از همه دوباره پایین می‌آیند، امّا از عقب او حرکت می‌کنند و ریتم رقص را نگه می‌دارند. به مجرد اینکه پای او به زمین می‌رسد، با جنجال و سر و صدای بسیار زیادی مواجه می‌گردد؛ این شادی، جنون، و دعوایی واقعی است، زیرا هر کس می‌خواهد او را از نزدیک ببیند، دست‌های او را لمس کند و او را ببوسد».[1] این مراسم توسط همهٔ کسانی که در آن شرکت نموده‌اند ادامه می‌یابد. زخم‌ها در مدت یک هفته التیام می‌یابند.

بر طبق نوشته‌هایی که توسط موسباخ گردآوری شده است، نیایش جدید **ماچی** ظاهراً خطاب به خدای پدر[2] انجام می‌شود. او از خدای پدر موهبت قدرت پیش‌بینی (تا بدان وسیله بیماری را در بدن تشخیص دهد) و هنر طبل زدن را خواستار می‌گردد. همچنین از خدای پدر یک «اسب» یک «گاو نر» و یک «چاقو» ـ نمادهای برخی قدرت‌های روحانی ـ و سرانجام یک «سنگ راه‌راه یا رنگی» را درخواست می‌کند. (این سنگی جادویی است که می‌تواند در داخل بدن بیمار گذاشته شود تا او را تطهیر کند؛ اگر این سنگ، با خون از بدن بیمار بیرون بیاید، نشانهٔ آن است که بیمار در معرض خطر مرگ است. همین سنگ است که به بدن بیمار مالیده می‌شود). **ماچی** پیر، به تماشاگران قول می‌دهد که مبتدی جوان جادوی سیاه را انجام نخواهد داد. در نوشتهٔ

---

1. Housse, cited in Ibid., p.325.
2. "padre dios rey anciano", etc.

رابلز رودریگز ذکری از خدای پدر نیامده است امّا واژهٔ **ویلئو**[1] را به‌کار برده است که به معنای **ماچی** آسمان یعنی شمن بزرگ آسمانی است (**ویلئوها** در «وسط آسمان» زندگی می‌کنند).

دقیقاً هر آنچه که در مراسم صعود آیین تشرف وجود دارد، به مناسبت درمان شمنی تکرار می‌گردد.[2] اجازه دهید موضوعات اصلی این تشرف را ذکر نماییم: صعود خلسه‌آمیز از درخت نردبانی که نماد سفر به آسمان است؛ دعایی از روی یک سکّو به درگاه خدای برین یا شمن بزرگ آسمانی خوانده می‌شود، که تصور می‌شود به **ماچی** هم قدرت‌های درمانی (غیب‌بینی و غیر آن) و هم ابزار جادویی ضروری برای درمان (سنگ راه‌راه و غیر آن) را عطا می‌کند. منشأ الهی یا حداقل آسمانی این قدرت‌های درمانی در بین تعدادی از اقوام باستانی ـ مثل پیگمی‌های سمانگ مالزی ـ مورد تأیید قرار گرفته است، که در آنجا **هالا** به کمک سینوی (رابطان بین «تا پِدْنْ»[3] خدای برین و انسان‌ها) یا به کمک سنگ‌های کوارتز بیماران را معالجه می‌کند؛ و تصوربر اینست، این ارواح آسمانی در این سنگ‌های کوارتز اقامت دارند، امّا به کمک خدا نیز بیماران را درمان می‌کند.[4] امّا «سنگ‌راه‌راه یا رنگی» هم دارای منشأ آسمانی است؛ ما قبلاً تعدادی از نمونه‌های مربوط به آمریکای جنوبی و سایر مناطق را ذکر نمودیم[5] و به این موضوع دوباره باز خواهیم گشت.[6]

---

1. vileo

2. Métraux, "Le Shamanisme Araucan", p.336.

3. Ta pedn

۴. نگاه کنید به ص۴۹۹ و بعد از آن. ۵. نگاه کنید به ص ۱۰۰ به بعد.

۶. این را نیز باید متذکر شویم که در میان آروکان‌ها، شمنیسم توسط زنان انجام می‌شود؛ در اعصار کهن‌تر، شمنیسم حق ویژهٔ افراد تغییر جنسیت داده بود. وضعیتی مشابه در میان چوکچی‌ها یافت می‌شود: اکثر شمن‌ها تغییر جنسیت می‌دهند و حتی گاهی همسرانی اختیار می‌کنند؛ امّا حتی وقتی که آنها به لحاظ جنسی طبیعی هستند ارواح راهنمایشان آنها را مجبور می‌کنند همچون زنان لباس بپوشند. مقایسه کنید با،

آیین بالا رفتن از درخت

بالا رفتن از درخت به شیوهٔ آیین‌های تشرف شمنی در آمریکای شمالی نیز وجود دارد. در میان پوموها مراسم ورود به انجمن‌های سرّی چهار روز به طول می‌انجامد که یک روز از آن کلاً به بالا رفتن از یک تیرک چوبی به طول ۲۰ تا ۳۰ فوت و ۶ اینچ قطر، اختصاص دارد.[1] باید یادآور شویم که در سیبری شمن‌های آتی در طی مراسم تقدیسشان یا قبل از آن از درختان بالا می‌روند. همانطور که خواهیم دید[2] قربانی‌کنندهٔ ودایی (کاهن قربانی‌کننده) نیز از تیرک آیینی بالا می‌رود تا به آسمان و خدایان برسد. بالا رفتن از درخت پیچک استوایی، یا طناب، مضمون اسطوره‌ایِ فوق‌العاده رایجی است؛ نمونه‌هایی از آن در یکی از فصل‌های بعد خواهد آمد.[3]

به ذکر نمونهٔ آخر بپردازیم: تشرف در سومین و بالاترین مرحلهٔ شمنی **مانانگ** ساراواک[4] مشتمل بر آیین بالاروی می‌شود. کوزه‌ای بزرگ در ایوان با دو نردبان کوچک روبروی هم در دو سوی کوزه قرار داده می‌شود. دو استاد آیین تشرف، رو در روی یکدیگر، داوطلب را وادار می‌کنند تا در تمام طول شب از یکی از نردبان‌ها بالا رود و از دیگری پایین بیاید. یکی از نخستین کسانی که این تشرف را دیده است یعنی آرشدیکون جی. پرهام[5] در نوشته‌ای در حدود سال ۱۸۸۵ اذعان می‌کند که از یافتن هرگونه توضیح و تعلیلی برای

W. G. Bogoras, *The Chukchee*, pp.450ff.

آیا بین این دو شمنیسم رابطه‌ای تکوینی وجود دارد؟ پاسخ به این سؤال، مشکل به نظر می‌رسد.

1. E. M. Loeb, *Pomo Folkways*, pp.372-74. Cf. other North and South American examples in Eliade, *Birth and Rebirth*, p.77. See also Josef Haekel, "Kosmischer Baum und Pfahl in Mythus und kult der Stämme Nordwestamerikas", p.77ff.

۲. نگاه کنید به ص ۵۹۰ و بعد از آن.
۳. نگاه کنید به ص ۶۷۷ به بعد.
۴. مقایسه کنید با ص ۱۱۷ و بعد از آن.

5. Archdeacon J. Perham

این مراسم عاجز است.[۱] با این حال به نظر می‌رسد معنای این آیین به اندازهٔ کافی روشن باشد؛ این آیین معرّف صعود نمادین به آسمان است که با بازگشتن به زمین دنبال می‌گردد. آیین‌های مشابهی در میان مالکولاها وجود دارد. یکی از مراحل عالی‌تر مراسم تشرف ماکی[۲]ها «نردبان» نام دارد،[۳] و بالا رفتن از سکّو کار اصلی در این آیین است.[۴] امّا این آیین به همین‌جا ختم نمی‌شود. شمن‌ها و حکیم ساحران، اگر نخواهیم چیزی دربارهٔ انواع خاصی از عارفان بگوییم، قادرند شبیه پرندگان پرواز کنند و بر جایی بلند بر روی شاخه‌های درختان بنشینند. شمن مجارستانی (تالتوس)[۵] «قادر بود به بالای درخت بید بپرد و بر شاخه‌ای بنشیند که برای نشستن یک پرنده هم ضعیف بود».[۶] قطب‌الدین حیدر، پیر و مرشد ایرانی، به کرّات در بالای درختان دیده می‌شد.[۷] قدیس یوسف اهل کوپرتینو[۸] بر روی درختی پرید و نیم‌ساعت بر روی شاخه‌ای ماند و «او را می‌دیدند که تکان می‌خورد و می‌جنبد گویی پرنده‌ای بر روی شاخه نشسته بود».[۹]

تجربه‌های حکیم ساحران استرالیایی هم به همان اندازه جالب هستند.

---

۱. متنی که H. Ling Roth, *The Natives of Sarawak and British North Borneo*, I, p.281 نقل کرده است:

See also. E. H. Gomes, Seventeen years among the Sea Dyaks, pp.178ff.

2. Maki

۳. در خصوص این مراسم نگاه کنید به،

J. Layard, Stone Men of Malekula, Ch.XIV.

4. Cf. also A. B. Deacon, *Malekula: a Vanishing People in the New Hebrides*, pp.379ff.; A. Riesenfeld, *The Megalithic Culture of Melanesia*, pp.59ff., etc.

5. taltos

6. G. Róheim, "Hungarian Shamanism", p.134.

۷. نگاه کنید به ص۵۸۸، پاورقی ۱.

8. Cupertino

۹. نگاه کنید به ص۶۹۸ و بعد از آن.

آنها مدعی‌اند نوعی طناب جادویی را در اختیار دارند که با آن می‌توانند به نوک درختان بروند. «حکیم ساحر به پشت، زیر درخت دراز می‌کشد و طنابش را بالای درخت می‌اندازد و با آن تا آشیانه‌ای در نوک درخت بالا می‌رود، سپس از آنجا به طرف درختان دیگر رفته و هنگام غروب دوباره از درخت پایین می‌آید».[۱] براساس گزارش‌هایی که توسط برنت[۲] و اِلکین[۳] جمع‌آوری گردیده است «مرد کارکشته‌ای اهل وونگایبون[۴] به پشت در پایین درختی خوابید، طنابش را مستقیماً به سمت بالا فرستاد و با سرش کاملاً به سمت عقب، بدن گشوده، پاها با فاصله از همدیگر، و بازوها در کنار بدن از درخت بالا رفت. با رسیدن به نوک درخت، او برای آنهایی که پایین درخت بودند دست‌هایش را تکان داد و سپس به همان طریق از درخت پایین آمد و در حالیکه هنوز بر پشتش دراز کشیده بود، طناب دوباره وارد بدنش شد».[۵] این طناب جادویی «طناب تردستی» هندیان را به ذهن متبادر می‌کند و ما بعداً ساختار شمنی آنها را بررسی خواهیم نمود.[۶]

سفر آسمانی شمن کاریب

هر چند تشرف شمن‌های کاریب داج گویانا[۷] نیز بر سفر خلسه‌آمیز مبتدی به آسمان متمرکز است، ولی از طُرُق و ابزارهای مختلفی در تشرف استفاده می‌کند.[۸] مبتدی جوان بدون موفقیت در مشاهدهٔ ارواح و ایجاد ارتباطات

---

1. Elkin, *Aboriginal Men of High Degree*, pp.64-65.
2. R. M. Berndt
3. A. P. Elkin
4. Wongaibon
5. Ibid., p.64.

۶. مقایسه کنید با، ص۶۲۵ به بعد.

۷. Dutch Guiana، نام قدیم سورینام در آمریکای جنوبی (م).

۸. ما بررسی و مطالعات فردریش اندره "Die Himmelsreise der caräibischen Medizinmänner", را دنبال می‌نماییم که از تحقیقات قوم‌شناسان هلندی استفاده می‌برد.
F. P. and A. P. Penard, W. Ahlbrinck, and C. H. de Goeje. Cf. W. E. Roth, "An

مستقیم و بادوام با آنها، نمی‌تواند یک **پوجای**[1] شود.[2] در این تشرف «تسخیر ارواح» در مقایسه با مکاشفهٔ خلسه‌آمیز، کمتر امکان برقراری ارتباط و گفتگو با ارواح را میسّر می‌سازد. این تجربهٔ خلسه‌آمیز تنها می‌تواند در طی سفرهای آسمانی رخ دهد. امّا مبتدی نمی‌تواند از عهدهٔ این سفر برآید مگر آنکه هم ایدئولوژی سنتی را یاد گرفته باشد و هم به لحاظ جسمی و روحی برای خلسه آماده شده باشد. همانطور که خواهیم دید دورهٔ کارآموزی او بی‌نهایت سخت است.

معمولاً شش جوان همزمان تشرف می‌یابند، آنها در انزوای کامل در کلبه‌ای که خصوصاً برای این منظور ساخته شده و پوشیده از برگ‌های درخت نخل است، زندگی می‌کنند. آنها ملزمند به میزان مشخصی کارِدستی انجام دهند؛ آنها از مزرعهٔ تنباکوی استاد تشرف‌دهنده مراقبت نموده و نیمکتی را از تنهٔ درخت سدر به شکل تمساح درست می‌کنند و آن را جلوی کلبه‌شان قرار می‌دهند. آنها هر روز هنگام غروب بر روی این نیمکت می‌نشینند تا به سخنان استاد گوش دهند یا در انتظار مکاشفات باشند. به علاوه هر یک از آنها زنگ و یک «چوبدستی جادویی» به طول شش فوت را برای خود تهیه می‌کنند. شش دختر، تحت نظارت یک پیرزن مربی در خدمت این داوطلبان هستند. آنها مقدار روزانهٔ شیرهٔ تنباکو را تدارک می‌بینند و مجبورند مقدار زیادی از آن بنوشند و هر روز هنگام غروب هر یک از آنها

Inquiry into the Animism and Folk-Lore of the Guiana Indians"; Métraux, "Le Shamanisme chez les Indiens de l'Amerique du Sud tropicale", pp.208-09. See also C. H. de Goeje, "Philosophy, Initiation and Myths of the Indians of Guiana and Adjacent Countries", especially p.60ff. (تشرف حکیم ساحران), 72 (خلسه به عنوان وسیلهٔ سفر به آسمان ایجاد می‌شود), 82 (نردبان آسمان).

1. Pujai

۲. آلبرینک اورا *püyie* می‌نامد واین واژه را «روح دورکننده (دافع)» ترجمه می‌کند. (Andres, p.333. مقایسه کنید با W. E. Roth, p.326ff.).

تمام بدن یکی از داوطلبان را با مایع قرمزرنگی می‌مالند؛ این کار داوطلب را خوش‌سیما و لایق وارد شدن به حضور ارواح می‌نماید.

این تشرف ۲۴ شبانه‌روز به طول می‌انجامد و به چهار بخش تقسیم می‌گردد؛ هر سه شبانه‌روز تعلیم، سه روز استراحت را به دنبال خود دارد. تعلیم در کلبه و هنگام شب انجام می‌شود؛ در جمعی حلقه‌وار در کلبه می‌رقصند و آواز می‌خوانند، و بعد از آن داوطلبان بر نیمکت تمساح‌مانند نشسته و راجع به ارواح خوب و بد علی‌الخصوص راجع به «کرکس پدربزرگ» که نقش اساسی را در تشرف ایفا می‌کند، به سخنان استاد گوش می‌دهند. «کرکس پدربزرگ» ظاهر سرخ‌پوستی عریان را دارد؛ اوست که شمن‌ها را یاری می‌کند تا از طریق نردبانی مارپیچی به آسمان برسند. این روح، سخنگوی «پدربزرگ سرخ‌پوست» یعنی خالق یا موجود برین است.[1] این رقص‌ها به تقلید از حرکات حیواناتی است که استاد در طی دورهٔ تعلیم از آنها سخن گفته است. در طول روز داوطلبان بر روی تختخواب‌های نَنومانندشان در کلبه می‌مانند. آنها در طی دورهٔ استراحت بر روی نیمکت تمساحی‌شکل دراز می‌کشند، چشم‌هایشان را با عصارهٔ فلفل قرمز می‌مالند، دربارهٔ تعالیم استاد تعمق و تفکر می‌کنند و سعی می‌نمایند تا ارواح را ببینند.[2]

در سراسر این دورهٔ تعلیم، روزه گرفتن تقریباً اصلی مسلم است؛ نوآموزان به طور پیوسته سیگار می‌کشند، برگ‌های تنباکو جویده و شیرهٔ تنباکو می‌نوشند، و بعد از رقص‌های شبانهٔ طاقت‌فرسا، همراه با روزه‌گیری و از خود بی‌خودشدگی فوق‌العاده و بیش از حدّ و اندازه، نوآموزان برای سفر

---

1. Andres, p.336.

این را باید متذکر شویم که، در میان کاریب‌ها نیز، نهایتاً، قدرت شمنی از آسمان و موجود برین اخذ می‌شود. ما همچنین می‌توانیم نقش عقاب را در اساطیر شمنی سیبری یادآوری کنیم: پدر شمن نخستین، پرندهٔ آفتاب، پیام‌آور خدای آسمانی، واسطهٔ بین خدا و انسان.

2. Ibid., pp.336-337.

خلسه‌آمیز آماده می‌گردند. در نخستین شب از دورهٔ دوم، آنها تعلیم می‌یابند تا خود را به صورت جاگوارها (حیوانی وحشی شبیه پلنگ) و خفّاش‌ها درآورند.[1] در شب پنجم، بعد از روزهٔ کامل (حتی نوشیدن شیرهٔ تنباکو ممنوع است)، استاد چندین طناب با ارتفاع متفاوت (از سویی به سوی دیگر) می‌کِشد و نوآموزان به نوبت بر روی آنها می‌رقصند یا در حالیکه با دست‌هایشان آنها را نگه می‌دارند با آنها در هوا تاب می‌خورند.[2] آنها در این زمان از اولین تجربهٔ خلسه‌آمیز برخوردار می‌گردند؛ آنها سرخ‌پوستی را ملاقات می‌کنند که واقعاً روحی نیک‌خواه و خیراندیش (توکاجانا)[3] است. «مبتدی بیا، تو از طریق نردبان کرکس پدربزرگ به آسمان خواهی رفت. آنجا دور نیست». نوآموز از نوعی نردبان مارپیچی بالا می‌رود و در نتیجه به اولین طبقه در آسمان می‌رسد، و او در آنجا از دهکده‌ها و شهرهای سرخ‌پوستی که سفیدپوستان در آن ساکنند، عبور می‌کند. سپس مبتدی روح آب (آمانا)[4] را ملاقات می‌کند، زن بسیار زیبایی وی را وادار می‌کند تا با او به درون رود بپرد. در آن رود مبتدی را از طلسمات و اوراد جادویی آگاه می‌کند. مبتدی و راهنمایش به ساحلی دورتر وارد می‌شوند و به دوراهی «مرگ و زندگی» می‌رسند. شمن آتی می‌تواند از بین این دو به «سرزمینی بدون غروب» یا «سرزمینی بدون سپیده‌دم» برود. روح هدایت‌کننده او در این زمان مبتدی را از سرنوشت ارواح پس از مرگ آگاه می‌نماید. داوطلب به طور ناگهانی با احساس درد و ناراحتی شدید، به زمین بازگردانده می‌شود. استاد از نوعی بوریای بافته‌شده به نام ماراکو[5] برای پوستش استفاده می‌کند که در درزها و شکاف‌هایش مورچه‌های بزرگ زهرداری قرار داده شده‌اند».[6]

---

1. Ibid., p.337.
2. Ibid., p.338.
3. Tukajana
4. Amana
5. Maraque
6. Métraux. "Le Shamanisme chez Les Indiens de l'Amerique du Sud tropicale",

در شب دوّم دورهٔ چهارم تعلیم، استاد به نوبت نوآموزان را بر روی «سکویی معلق از سقف کلبه که توسط تعدادی طناب به هم تاب خورده‌اند و همچنانکه این طناب‌ها باز می‌شوند، سکّو را با سرعت زیادی می‌چرخانند» قرار می‌دهد.[1] مبتدی در این حال می‌خواند: «سکوی **پوجای** مرا به آسمان می‌برد. من دهکده توکاجانا را خواهم دید». او یکی پس از دیگری وارد عوالم آسمانی متعدد می‌شود و در حالت مکاشفه ارواح را می‌بیند.[2] مستی با گیاه **تاکینی**[3] که باعث تب شدیدی می‌گردد، نیز مورد استفاده قرار می‌گیرد. دست و پای مبتدی می‌لرزد و بنابر اعتقاد آنها، ارواح شریر وارد او می‌شوند و بدن او را تکه‌تکه می‌کنند. (بن‌مایهٔ مشهور آیین تشرف از طریق قطع عضو توسط شیاطین، به راحتی در اینجا قابل تشخیص است). در نهایت، نوآموز احساس می‌کند که در حال برده شدن به درون آسمان است و از مکاشفات آسمانی برخوردار می‌گردد.[4]

فرهنگ عامه کاریب‌ها یاد زمانی را در سنت خویش حفظ نموده است و آن زمانی است که شمن‌ها قدرت‌های زیادی داشتند؛ نقل کرده‌اند آنها قادر بوده‌اند تا ارواح را با چشم‌های جسمانی‌شان ببینند و می‌توانستند حتی مردگان را به حیات بازگردانند. یکبار یک **پوجای** به آسمان بالا رفت و خدا را تهدید نمود؛ او شمشیری در دست داشت، خدا این انسان گستاخ را از خود راند؛ از آن زمان شمن‌ها تنها می‌توانند در حالت خلسه به آسمان

---

p.208, summarizing Andres, pp.338-39. See also Alain Gheerbrant, *Journey to the Far Amazon*, pp.115, 128, with the accompanying picture of the *maraque*.

1. Métraux, "Le Shamanisme chez les Indiens de l'Amerique du Sud tropicale", p.208.

2. Andres, p.340. In ibid., n.3. the author cites H. Führer, "Solanazeen als Berauschungsmittel", on the ecstasy provoked by Laurel.

در خصوص نقش مواد مخدر در شمنیسم سیبری و سایر شمنیسم‌ها، نگاه کنید به ص۵۸۵ به بعد.

3. takini

4. Andres, p.341.

بروند.[1] ما باید بر شباهت بین این افسانه‌ها و اعتقادات آسیای شمالی در خصوص عظمت نخستین شمن‌ها، و زوال بعدی آنها، که در حال حاضر رو به افزایش نهاده است، تأکید نماییم. این انحطاط در کارهای دستی آنها یعنی ملیله‌دوزی قابل تشخیص است، اسطورهٔ عصری نخستین که ارتباط بین شمن‌ها و خدا به گونه‌ای مستقیم‌تر بود و به طور ملموس‌تری روی می‌داد. به دنبال برخی اعمال غرورآمیز یا شورش نخستین شمن‌ها، خدا آنها را از دسترسی مستقیم به حقایق روحانی، منع نمود؛ آنها دیگر نمی‌توانند ارواح را با چشمان جسمانی‌شان ببینند، و صعود به آسمان تنها می‌تواند در حالت خلسه انجام شود. همچنانکه به زودی خواهیم دید، این بن‌مایه اسطوره‌ای هنوز غنی است.

مترو[2] مشاهدات مسافران اولیه را در خصوص تشرف سرخ‌پوست کاریب در غرب آمریکا نقل می‌کند. مثلاً لابورده[3] گزارش کرده است که اساتید تشرف «بدن مبتدی را با شیرهٔ درخت مالیده و بدن او را با پرها می‌پوشانند تا او را قادر به پرواز و رفتن به خانهٔ زیمین[4] (ارواح) نمایند». جای هیچگونه تعجبی نیست، زیرا لباس پرنده‌ای‌شکل و دیگر نمادهای جادویی پرواز، جزء مکمل شمنیسم سیبری، آمریکای شمالی و اندونزی می‌باشند.

عناصر چندی از تشرف کاریب‌ها، در مناطق دیگر آمریکای جنوبی دیده می‌شوند. نشئگی ناشی از مصرف تنباکو ویژگی شمنیسم آمریکای جنوبی است؛ انزوای آیینی در کلبه و آزمون‌های سختی که نوآموزان به آن تن در می‌دهند، یکی از جنبه‌های اساسی تشرف فوجی‌ها[5] (سلکنام و یامانا) است؛ تعلیم دیدن توسط استاد و «تجسّم» ارواح نیز، عناصر سازنده و مؤلفه‌های شمنیسم آمریکای جنوبی هستند. امّا مهارت و فن آمادگی برای سفر

---

1. Ibid., pp.341-342.
2. "Le Shamanisme chez les Indiens de l'Amerique du Sud tropicale", p.209.
3. Laborde
4. zemeen
5. Fuegian

خلسه‌آمیز آسمانی ظاهراً خاص **پوجای** کاریب است. شایان ذکر است که در اینجا سناریوی کاملی راجع به این تشرف خاص داریم: صعود، مواجهه با روح ـ زن، فرو رفتن در آب، افشای اسرار (مهم‌تر از همه آشکار گردیدن سرنوشت انسان پس از مرگ)، سفر به قلمروهای عالم ماوراء. امّا **پوجای** تمام تلاش خود را به کار می‌برد تا به تجربه‌ای خلسه‌آمیز از این چهارچوب کلی آیین تشرف دست یابد، ولو اینکه این خلسه تنها به بهای روش‌های نامعمول حاصل گردد. پس درمی‌یابیم که شمن کاریب از هر وسیله‌ای استفاده می‌برد تا تجربه‌ای عینی از شرایط روحانی راکسب نماید، که بنابر ماهیت خاص خودش، به شیوه‌ای که در آن برخی شرایط انسانی «تجربه می‌شوند» قابل «تجربه‌شدن» نیست. این ملاحظه را باید مدنظر داشته باشید؛ مابه‌این موضوع بازخواهیم گشت ودرارتباط با سایرروش‌ها وفنون شمنی آن‌راکامل می‌کنیم.

صعود از طریق رنگین‌کمان

تشرف حکیم ساحر استرالیایی منطقهٔ رودخانهٔ فارست[1] هم شامل مرگ نمادین و تجدید حیات داوطلب می‌شود و هم شامل صعود به آسمان. روش معمول به شرح ذیل است. استاد خود را به شکل اسکلت درآورده و خودش را به کیفی (شبیه خورجین) کوچک مجهّز می‌کند، که داوطلب را در آن قرار می‌دهد، داوطلبی که جادویش او را به اندازهٔ یک نوزاد کوچک کرده است. سپس با پاهای گشاده بر روی رنگین‌کمان ـ مار می‌نشیند، به کمک بازوانش خود را بالا می‌کشد گویی از یک طناب بالا می‌رود. وقتی که به بالای آن نزدیک می‌شود، استاد داوطلب را به وسط آسمان پرتاب کرده، او را «می‌کُشد». وقتی آنها در آسمان هستند استاد به درون بدن داوطلب رنگین‌کمان ـ مارهای کوچکی به نام **بریمورها**[2] (یعنی مارهای آبی کوچک) و کریستال‌هایی را (که هم‌نام رنگین‌کمان ـ مار اسطوره‌ای‌اند) وارد می‌کند. پس

---

1. The Forrest River
2. brimures

از این عمل داوطلب در حالیکه هنوز بر پشت رنگین‌کمان ـ مار است، به زمین بازگردانده می‌شود. استاد دوباره اشیاء جادویی را به درون بدن داوطلب داخل می‌کند، این‌بار از طریق ناف او، با تماس دادن سنگ جادویی با بدن او، وی را بیدار می‌کند. داوطلب به حالت و اندازهٔ طبیعی خویش باز می‌گردد. در روز بعد صعود با رنگین‌کمان ـ مار به همان طریق تکرار می‌گردد.[۱]

برخی از ویژگی‌های این تشرف استرالیایی برای ما آشنا هستند: مرگ و تجدید حیات داوطلب، فروکردن اشیاء جادویی به بدن او. یادآوری این نکته جالب است که استاد آیین تشرف که به طرزی جادویی خود را به یک اسکلت تبدیل می‌کند، قدّ و قامت و اندام نوآموز را به اندازهٔ یک نوزاد تازه متولد شده کوچک می‌کند؛ هر دوی این اعمال معجزه‌آسا نماد فسخ زمان دنیوی[۲] و بازگرداندن زمان اسطوره‌ای[۳] یعنی «زمان رویایی»[۴] استرالیایی هستند. صعود از طریق رنگین‌کمان به لحاظ اسطوره‌ای همچون ماری عظیم‌الجثه تصور می‌شود که استاد از پُشتش مانند طناب بالا می‌رود. ما قبلاً به صعود آسمانی حکیم ساحران استرالیایی اشاره نمودیم، و به زودی با مثال‌های باز هم روشن‌تری برخورد خواهیم نمود.

بسیاری از مردم، رنگین‌کمان را پل ارتباط زمین و آسمان، و خصوصاً پل ارتباط خدایان تلقی می‌کنند.[۵] به این دلیل حضور او پس از توفان نشان

---

1. A. P. Elkin: *The Rainbow-Serpent Myth in North-West Australia*, pp349-50; The Australian Aborigines, pp.223-24; *The Aboriginal Men of High Degree*, pp.139-40 Cf. Eliade, *Birth and Rebirth*, p.160.

در خصوص رنگین‌کمان ـ مار و نقش آن در تشرف‌های حکیم ساحران استرالیایی مقایسه کنید با،

V. Lanternari, "*Il Serpente arcobaleno e il complesso religioso degli Esseri pluviali in Australi*", p.120ff.

2. profane time

3. mythical time

۴. Dream Time، زمان خلقت در اساطیر بومیان استرالیا (م).

5. Cf., for example, L. Frobenius, *Die Weltanschauung der Naturvölker*, p.131ff.;

خرسندی خدا به حساب می‌آید.[۱] همواره از طریق این رنگین‌کمان است که قهرمانان اسطوره‌ای به آسمان می‌رسند.[۲] از اینرو مثلاً در پلی‌نزی قهرمان مائوری (بومی زلاندنو)، تاوهاکی[۳] و خانواده‌اش و اوکلینویایکو[۴] قهرمان هاوائیایی، اغلب از قلمروهای عالم ماورا با بالا رفتن از رنگین‌کمان یا با کایت دیدن می‌کنند، تا ارواح مردگان را رهانیده یا روح همسرانشان را ملاقات نمایند.[۵] این نقش اسطوره‌ای رنگین‌کمان، در اندونزی، ملانزی و ژاپن یافت می‌شود.[۶]

گرچه به طور غیر مستقیم این اساطیر به زمانی اشاره دارند که ارتباط بین

P. Ehrenreich, *Die allgemeine Mythologie und ihre ethnologischen Grundlagen*, p.141; R. T. Christiansen. "Myth, Metaphor, and Simile", p.42ff. For Finno -Ugric and Tatar data, See Holmberg, "*Finno-Ugric [and] Siberian [Mythology]*, p.443ff."; for the Mediterranean world, cf. C. Renel´s rather disappointing study, "L'Arc-en-ciel dans la tradition religieuse de l´antiquite", pp.58-80.

۱. مثلاً، در میان پیگمی‌ها، نگاه کنید به،

Eliade, *Patterns in Copmarative Religion*, p.49.

2. Ehrenreich, p.133ff.

3. Tawhaki

4. Aukelenuiaku

5. Cf. H. M. and N. K. Chadwick, *The Growth of Literature*, III, p.243ff., 298, etc.; N. K. Chadwick, "Notes on Polynesian Mythology"; Id., "The Kite: a Study in Polynesian Tradition".

در خصوص کایت در چین، نگاه کنید به،

B. Laufer, The Prehistory of Aviation, p.31-43.

سنن پلی‌نزیایی معمولاً ده آسمان روی هم را ذکر می‌کنند؛ در نیوزیلند تعداد آنها دوازده تا است. (منشأ هندی این کیهان‌شناسی‌ها محتمل‌تر است). قهرمان از یک آسمان به آسمانی دیگر می‌رود، همانطور که ما دیده‌ایم شمن بوریات اینگونه عمل می‌کند. او روح ـ زنان (اغلب اجداد مادری خودش) را ملاقات می‌کند که به او کمک می‌کنند راهش را پیدا کند؛ مقایسه کنید با، نقش روح ـ زنان در تشرف پوجای کاریب، نقش «همسر آسمانی» در میان شمن‌های سیبری، و غیره.

6. H. T. Fischer, "Indonesische paradiesmythen", pp.208, 238ff.; F. K. Numazawa, *Die Weltanfänge in der japanischen Mythologie*, p.155.

آسمان و زمین ممکن بود، در اثر حادثه‌ای خاص یا خطای آیینی، این ارتباط قطع گردید؛ امّا قهرمانان و حکیم ساحران همچنان می‌توانند این ارتباط را برقرار نمایند. این اسطورهٔ دورهٔ بهشتی که به طرز فجیعی با «هبوط» انسان پایان یافت، توجه ما را در ضمن بررسی‌مان بارها جلب خواهد نمود؛ این دورهٔ بهشتی از جهات مختلف مبتنی بر برخی تصورات شمنی است. حکیم ساحران استرالیایی، مانند شمن‌ها و جادوگران مختلف دیگر مناطق، صرفاً این پل بین آسمان و زمین را ـ به طور موقتی و تنها برای خودشان ـ دوباره باز می‌گردانند، که روزگاری در دسترس تمام انسان‌ها بود.[۱]

اسطورهٔ رنگین‌کمان به مثابهٔ راه خدایان و پل بین آسمان و زمین در سنت ژاپنی یافت می‌شود[۲] و بی‌شک در تصورات دینی بین‌النهرین وجود داشته است.[۳] مضافاً اینکه هفت رنگ رنگین‌کمان همانند هفت آسمان بوده است، نوعی نمادپردازی که نه تنها در هند و بین‌النهرین بلکه در یهودیت نیز وجود دارد. در دیوار نگاره‌های بامیان، بودا در حالیکه بر رنگین‌کمانی هفت رنگ (نوار) نشسته است نشان داده می‌شود؛[۴] یعنی او فراتر از کیهان می‌رود، درست همانگونه که در اسطورهٔ تولدش، بودا با برداشتن هفت گام بلند به سمت شمال از هفت آسمان فراتر می‌رود و به مرکز جهان یعنی بلندترین نقطهٔ جهان می‌رسد.

دور تخت موجود برین را رنگین‌کمانی گرفته است[۵] و همین نمادپردازی

---

۱. در خصوص رنگین‌کمان در فرهنگ عامه، نگاه کنید به،

S. Thompson, *Motif -- Index*, III, p.22 (F 152).

2. Cf. R. Pettazzoni, *Mitologia giapponese*, p.42, n.1; Numazzwa, pp.154-55.

3. A. Jeremias, Handbuch (2dn edn.), p.139ff.

4. Benjamin Rowland, jr., "Studies in the Buddhist Art ōf Bāmiyan: The Bodhisattva of Group E"; Cf. Eliade, Myths, Dreams and Mysteries, pp.110ff.

5. Rev. 4: 3.

در هنر مسیحی رنسانس باقی مانده است.[1] زیگورات بابلی گاهی با هفت رنگ نشان داده می‌شد که نماد هفت قلمرو آسمانی است، و کسی که از این طبقات آسمانی بالا می‌رفت، به نوک عالم کیهانی می‌رسید.[2] اعتقادات مشابهی در هند دیده می‌شود،[3] ولی از این مهم‌تر نقش آن در اسطوره‌شناسی استرالیایی است. خدای برین کامیلاروی[4]ها، ویراد ژوری‌ها و اوهلایی‌ها در آسمان فوقانی زندگی می‌کند، و بر روی تختی بلورین نشسته است؛ باندژیل[5] خدای برین کولین[6]ها در بالای ابرها اقامت دارد.[7] قهرمانان اسطوره‌ای و حکیم ساحران، از جمله سایر چیزها، از طریق رنگین‌کمان به سوی این موجودات آسمانی بالا می‌روند.

باید به خاطر داشته باشید روبان‌هایی که در آیین‌های تشرف بوریات‌ها به‌کار می‌رود «رنگین‌کمان‌ها» نام دارند؛ عموماً، آنها نماد سفر شمن به آسمانند.[8] طبل‌های شمنی با نقاشی‌هایی از رنگین‌کمان که نماد پلی به سوی آسمان هستند، تزئین می‌شوند.[9] در واقع، در زبان‌های ترکی کلمهٔ مستعمل برای رنگین‌کمان به معنای پل نیز هست.[10] در میان یوراک ـ ساموییدها طبل شمنی «رنگین‌کمان» نام دارد؛ این جادوی شمن او را مانند تیری به سوی آسمان پرتاب می‌کند. علاوه بر این، دلایلی وجود دارد تا معتقد گردیم ترک‌ها و اویغورها طبل را «پل آسمانی» (رنگین‌کمان) تلقی می‌نمایند که شمن بر

---

1. Rowland, p.46, n.1.
2. Eliade, *Patterns*, pp.101ff.
3. Rowland, p.48.
4. Kamilaroi
5. Bundjil
6. Kulin
7. Eliade, *Patterns*, pp.41ff.
8. Holmberg (Harva): *Der Baum des Lebens*, pp.144ff.; *Die religiösen Vorstellungen*, p.489.
9. *Die religiösen Vorstellungen*, p.351; Martti Räsänen, *Regenbogen-Himmelsbrücke*, pp.7-8.
10. Räsänen, p.6.

روی آن به آسمان صعود می‌کند.[1] این باور بخشی از نمادپردازی پیچیدهٔ طبل و پل را تشکیل می‌دهد، که هر یک از آنها روشی متفاوت را برای همان تجربهٔ خلسه‌آمیز نشان می‌دهند: یعنی صعود به آسمان. از طریق این جادوی موسیقایی است که شمن می‌تواند به بالاترین آسمان برسد.

آیین‌های تشرف استرالیایی

به یاد داشته باشید که تعدادی از گزارش‌های تشرف حکیم ساحران استرالیایی، اگرچه پیرامون کشتن نمادین و تجدید حیات داوطلب دور می‌زد، ولی به صعود او به آسمان اشاره داشت.[2] امّا در استرالیا اشکال دیگری از تشرف وجود دارند که در آنها صعود به آسمان نقش مهم و اساسی ایفا می‌کند. در میان ویراد ژوری‌ها استاد آیین تشرف بلورهای سنگی را به داخل بدن نوآموز فرو می‌کند و او را وادار می‌نماید تا از آبی که این بلورها در آن قرار داده شده‌اند، بنوشد؛ پس از آن نوآموز موفق به مشاهدهٔ ارواح می‌شود. سپس این استاد، نوآموز را به طرف یک قبر هدایت می‌کند و مردگان به نوبت به او سنگ‌های جادویی می‌دهند. همچنین داوطلب با یک مار روبرو می‌شود که توتم وی شده و او را به اعماق زمین هدایت می‌کند، و در آنجا مارهای زیاد دیگری وجود دارند؛ آنها با مالیدن خودشان به داوطلب قدرت‌های جادویی را به وی منتقل می‌کنند. پس از این نزول نمادین به جهان زیرین (جهان ارواح) استاد آماده می‌شود تا داوطلب را به طرف اقامتگاه بایامی[3] خدای برین راهنمایی کند. برای رسیدن به آنجا، آنها از طنابی بالا می‌روند تا اینکه وُمبوو[4] پرنده بایامی را می‌بینند. نوآموز گفت: «ما از میان ابرها عبور کردیم»، «و در آن‌سو آسمان بود، ما از آن مکانی که حکیم ساحران عبور می‌کنند، گذر

---

1. Ibid., p.8.

۲. مقایسه کنید با ص ۱۰۷ و بعد از آن.

3. Baiame

4. Wombu

نمودیم، و آن درگاه خیلی سریع باز و بسته می‌شد». هر کسی که درها با او برخورد پیدا می‌کردند قدرت جادویی‌اش را از دست می‌داد و زمانی که به زمین باز می‌گشت به زودی مرگ وی حتمی بود.[۱]

در اینجا تقریباً با طرح کاملی از تشرف مواجهیم: نزول به قلمروهای پایین‌تر با صعود به آسمان دنبال می‌گردد، و در آنجا (آسمان) موجود برین نیروهای شمنی اعطا می‌کند.[۲] دسترسی به عوالم و قلمروهای فوقانی سخت و خطرناک است؛ پس ضروری است پیش از آنکه دروازه‌ها و ورودی‌ها بسته شوند، در یک لحظه وارد این قلمروها شود. (مورد فوق موضوع خاص آیین تشرف است که قبلاً در جایی دیگر با آن برخورد نمودیم).

در گزارش دیگری که توسط هوویت نقل گردیده است، در آنجا طنابی وجود دارد که داوطلب با آن در حالیکه بر چشمانش چشم‌بند زده، روی صخره می‌رود، و در آنجا او همان در جادویی را می‌یابد که با سرعت زیاد باز و بسته می‌شود. داوطلب و استادان آیین تشرفش داخل این صخره می‌شوند، و در آنجا چشم‌بند از روی چشمان داوطلب برداشته می‌شود. او خودش را در مکانی نورانی با بلورهای سنگی درخشان بر روی دیوارها می‌یابد. چند تا از این بلورها به او داده می‌شود و به او گفته می‌شود که چطور آنها را به کار بَرد. سپس باز هم به صورت آویزان از طناب، از هوا به اقامتگاه برگردانده می‌شود و در بالای یک درخت قرار می‌گیرد.[۳]

---

1. A. W. Howitt: "On Australian Medicine Men", pp.50ff.; *the Native Tribes of South-East Australian*, pp.404-13.

۲. در خصوص آیین تشرف حکیم ساحران استرالیایی مقایسه کنید با،

Elkin, *Aboriginal Men of High Degree;* Helmut petri, *Der australische Medizinmann*; Eliade, *Birth and Rebirth*, pp.96ff. See also E. Stiglmayr, "Schamanismus in Australian".

3. Howitt: "On Australian Medicine Men", pp.51-52; *The Native Tribes*, pp.400f.;Marcel Mauss, "L'Origine des pouvoris magiques dans les sociétés australiennes", p.159.

این آیین‌ها و اساطیر تشرف بخشی از اعتقاد و باور عمومی‌تر توانایی حکیم ساحر برای رسیدن به آسمان با طناب،[1] شال،[2] یا تنها با پرواز[3] یا صعود از راه‌پله‌های مارپیچی را تشکیل می‌دهند. اسطوره‌های چندی نقل می‌کنند که نخستین انسان‌ها با بالا رفتن از درخت به آسمان صعود می‌کردند؛ از اینرو اجداد مارا[4]ها عادت کرده بودند از درخت خاصی به آسمان بالا روند و دوباره پایین بیایند.[5] در میان ویراد ژوری‌ها انسان نخستین، که توسط بایامی موجود برین خلق گردیده است، توانست از مسیری در کوه به آسمان و سپس با بالا رفتن از راه‌پله‌ها به بایامی برسد، دقیقاً همانطوری که در بین وُروندژری[6]ها و وتژابالوک‌ها، حکیم ساحران هنوز هم تا به امروز به همین شیوه عمل می‌کنند.[7] حکیم ساحران یوئین[8] به محل اقامت دارامولون،[9] خدای برینی که به آنها داروهای درمانی می‌دهد، بالا می‌روند.[10]

اسطوره‌ای اوهْلایی نقل می‌کند که چگونه حکیم ساحران به بایامی می‌رسیدند. آنها چندین روز به سمت شمال شرق پیاده‌روی کردند تا اینکه به پایان کوه بزرگ اوبی ـ اوبی،[11] که قله‌هایش در میان ابرها ناپدید شده بود، رسیدند. آنها از راه‌پله سنگی مارپیچ و حلزونی بالا رفتند و در پایان

خواننده، غار آیین تشرف ساموییدها و غار شمن‌های آمریکای شمالی و جنوبی را به یاد خواهد آورد.

1. See, for example, Mauss, p.149, n.1.

2. R. Pettazzoni, *Miti e Leggende*. I: Africa, Australia, p.413.

3. Mauss, p.148.

حکیم ساحران به کرکس تبدیل شده و پرواز می‌کنند

(B. Spencer and F. J. Gillen, *The Arunta*, II, p.430).

4. Mara

5. A. Van Gennep, *Mythes et Légendes d'Australie*, ns, pp.32, 49; cf. also n.44.

6. Wurundjeri

7. Howitt, *The Native Tribes*, pp.501ff.

8. Yuin

9. Daramulun

10. Pettazzoni, *Miti*, p.416.

11. Ubi -- Ubi

روز چهارم به بالای کوه رسیدند، در آنجا روح پیام‌آور بایامی را دیدند؛ او روح خدمتکاران را، که حکیم ساحران را از طریق حفره به درون آسمان می‌برد، فرا خواند.[1]

از اینرو حکیم ساحران قادرند در هر زمان که بخواهند، آنچه را که انسان‌های (اسطوره‌ای) نخستین در سپیده‌دم زمان انجام می‌دادند تکرار کنند ـ به آسمان بروند و به زمین باز گردند. از آنجاییکه توانایی صعود (یا توانایی پرواز جادویی) برای حرفهٔ حکیم ساحران ضروری است، تشرف شمنی شامل صعود (نیز) می‌شود، و حتّی زمانی که اشارهٔ مستقیم به چنین آیینی وجود ندارد، به گونهٔ تلویحی به آن اشاره می‌شود. بلورهای سنگی که نقش مهمّی را در تشرف حکیم ساحران استرالیایی ایفا می‌کنند دارای منشأ آسمانی هستند، یا حداقل ـ ولو گاهی به طور غیر مستقیم ـ به آسمان نسبت داده می‌شوند. بایامی بر روی تخت بلوری شفّافی می‌نشیند،[2] و در میان اوهلایی‌ها این خود بایامی (=بویرب)[3] است که قطعه‌های بلورین را پرتاب می‌کند، که یقیناً از تخت بایامی جدا شده و به سمت زمین پایین می‌آیند.[4] تخت بایامی طاق (قوس) آسمانی است. بلورهایی که از تخت او جدا می‌شوند «نور منجمد شده» هستند.[5] حکیم ساحران «به استثناء نوری که از چشمان بایامی ساطع می‌شود»، بایامی را به عنوان موجودی که از تمام جهات شبیه دیگر طبیبان است می‌پندارند.[6] به عبارت دیگر، آنها بین موقعیّت موجودی ماوراء طبیعی و زیادی و وُفورنور، ارتباط قائلند. بایامی با پاشیدن «آب مقدّس مؤثر» به حکیم ساحران جوان، که گمان می‌رود کوارتز مایع‌گونه

---

1. Gennep, n.66. pp.92ff.
2. Howitt, *The Native Tribes*, p.501.
3. Boyerb
4. K. L. Parker, *The Euahlayi Tribe*, p.7.
5. Cf. Eliade, "Significations de la `lumière interieure´", p.195.
6. Elkin, *Aboriginal Men*, p.96.

باشد، تشرف آنها را انجام می‌دهد.[۱] تمام آنچه که حداکثر می‌توانیم بگوییم اینست که شخص زمانی شمن می‌شود که از «نور منجمد»، یعنی با بلورها یا کریستال‌های کوارتز آکنده باشد؛ این عمل با همانند ساختن جادویی او به آسمان، شکل و صورت وجودی مبتدی را تغییر می‌دهد. کسی که یکی از این بلورها را می‌بلعد به طرف آسمان پرواز کرده و بالا می‌رود.[۲]

اعتقادات مشابهی در میان نِگریتوهای شبه‌جزیرهٔ مالزی دیده می‌شود.[۳] **هالا** بلورهای کوارتزی را در معالجه یا روان‌درمانی‌اش مورد استفاده قرار می‌دهد که یا از ارواح (سینوی) بدست آورده یا با استفاده از آبی که به طرز جادویی «منجمد شده» توسط خود شمن تهیه و ساخته شده است و یا نهایتاً از تکّه بلورهایی کنده شده‌اند که موجود برین اجازه داده از آسمان پایین بیفتند.[۴] به این دلیل است که این بلورها می‌توانند آنچه را که بر روی زمین اتفاق می‌افتد نشان دهند.[۵] شمن‌های سی دیاکِ ساراواک[۶] (بورنئو) «سنگ‌هایی نورانی» را در اختیار دارند که هر آنچه را برای روح بیمار رخ می‌دهد نشان می‌دهند و لذا آشکار می‌سازند که روح در کجا سرگردان شده است.[۷] یک روز رئیس جوانی از قبیلهٔ هاتیسات نوتکا[۸] (جزیرهٔ وَنکوور)[۹] با تعدادی بلورهای سنگی روبرو گشت که در حال حرکت و جنبیدن بودند و به یکدیگر ضربه می‌زدند. او کُتش را روی چندتا از آنها انداخت و چهارتا از

---

1. Ibid.
2. Howitt, *The Native Tribes*, p.583.
۳. نگاه کنید به ص۱۰۹، پاورقی ۵.
4. Cf. Pettazzoni, *L'onniscienza di Dio'* p.469, n.86 (after Evans and Schebesta).
۵. نگاه کنید به ص۴۹۹ به بعد.
6. Sea Dyak of Sarawak
7. Pettazzoni, *Essays on the History of Religions*, p.42.
8. Ehatisaht Nootka
9. Vancouver Island

آنها راگرفت.[۱] شمن‌های کُواکیوتْل[۲] قدرتشان را از طریق بلورهای کوارتز بدست می‌آوردند.[۳]

ملاحظه نمودیم که بلورهای سنگی ـ در ارتباط نزدیک با رنگین‌کمان ـ مار ـ قدرت بالا رفتن به سوی آسمان را اعطاء می‌کنند. در مناطق دیگر نیز سنگ‌های مشابهی ارزانی‌کنندهٔ قدرت پروازند ـ چنانکه به عنوان مثال، در اسطوره‌ای آمریکایی که توسط بواس گزارش شده[۴] آمده است مرد جوانی که از کوه درخشانی بالا می‌رود، غرق در بلورهای سنگی می‌گردد و بلافاصله شروع به پرواز می‌کند. تصور مشابهی پریدن مادهٔ جامد آسمانی، مزایای شهاب‌سنگ‌ها و سنگ‌های آذرخشی را توضیح می‌دهد. این سنگ‌هایی که از آسمان به پایین می‌افتند دارای قابلیت جادویی ـ دینی هستند که می‌توانند مورد استفاده قرار گیرند، انتقال داده شوند و منتشر گردند؛ به عبارت دیگر آنها تشکیل‌دهندهٔ کانون و مرکز جدید قداست اورانوسی بر روی زمین هستند.[۵]

علاوه بر این در ارتباط با این نمادپردازی اورانوسی باید به مضمون کوه‌های بلورین یا قصرهایی که قهرمانان در ماجراهای اساطیری‌شان با آنها روبرو می‌گردند نیز اشاره کنیم، موضوعی که در فرهنگ عامهٔ اروپا نیز حفظ گردیده است. نهایتاً، پدیدهٔ اخیر همین نمادپردازی شیطان و فرشتگان مطرود را همراه با سنگ‌هایی در پیشانی‌هایشان (در برخی داستان‌ها این سنگ‌ها زمانی که پایین افتادند جدا جدا بودند)، الماس‌هایی در سرها یا آرواره‌های

---

1. P. Drucker, *The Northern and Central Nootkan Tribes*, p.160.
2. Kwakiutl
3. Werner Müller, *Weltbild und Kult der Kwakiutl Indianer*, p.29. n.67 (after Boas).
4. Indianische Sagen von der nord-pacifischen Kuste Amerikas, p.152.
5. Cf. Eliade: *The Forge the Crucible*, pp.20ff.; *Patterns*, pp.53, 225ff.

مارها، و از این قبیل، نشان می‌دهد. البته، در اینجا با باورهای بی‌نهایت پیچیده‌ای مواجهیم که بارها و بارها روی آن کار کرده‌اند و دوباره ارزش‌گذاری شده‌اند، امّا ساختار اصلی‌شان آشکارا قابل تشخیص باقی مانده است: در این‌باره همواره سنگ‌های بلورین یا جادویی از آسمان جدا شده و گرچه بر زمین فرود می‌آیند امّا همچنان توزیع قداست اورانوسی را ادامه می‌دهند ـ یعنی غیبگویی، خردمندی، قدرت پیشگویی، توانایی پرواز و از این قبیل موارد.

بلورهای سنگی نقش اساسی در جادوگری و دین استرالیایی ایفا می‌کنند، و آنها در سرتاسر اقیانوسیه و آمریکای شمالی و جنوبی بسیار پراهمیت هستند. منشأ اورانوسی آنها همواره به طور آشکارا در اعتقادات و باورهای خاصی قابل تصدیق نیست، امّا غفلت از معانی اصلی و اولیهٔ آنها، پدیده‌ای عمومی در تاریخ ادیان است. آنچه برای ما دارای اهمیت است اینست که نشان دهیم حکیم ساحران استرالیایی و سایرین به شیوه‌ای نامعلوم قدرت‌هایشان را با حضور این بلورهای سنگی در بدن‌های خود مرتبط می‌سازند. این امر بدان معناست که آنها احساس می‌کنند به خاطر همانندی‌شان ـ در ملموس‌ترین معنی آن ـ با مادهٔ مقدسی که منشأاش اورانوسی است، از سایر انسان‌ها متمایزند.

سایر اشکال آیین صعود

برای فهم کامل‌تر پیچیدگی این باورهای دینی و کیهان‌شناسی‌هایی که زیربنای ایدئولوژی شمنی را تشکیل می‌دهند، باید مجموعهٔ کاملی از اساطیر و آیین‌های صعود را بررسی کنیم. در فصول بعدی، ما برخی از مهم‌ترین آنها را بررسی خواهیم نمود، امّا کل این موضوع را نمی‌توانیم به طور کامل در اینجا مورد بررسی قرار دهیم و ناچاریم در کتاب دیگری به آن بپردازیم. در

حال حاضر به افزودن برخی جنبه‌های دیگر از ریخت‌شناسی[1] صعود در آیین‌های تشرف اکتفا می‌کنیم، بدون این ادعا که این موضوع را به طور کامل بررسی نموده‌ایم.

در میان نیاسان[2]ها (سوماترا) شخصی که مقدر گردیده پیشگو ـ کاهن شود، به طور ناگهانی ناپدیده شده، و توسط ارواح ربوده می‌شود (احتمالاً این جوان به آسمان برده می‌شود)؛ او سه یا چهار روز بعد به روستا باز می‌گردد؛ و اگر برنگردد، جستجو برای یافتن او آغاز می‌شود و معمولاً او را در بالای درخت در حال گفتگو با ارواح می‌یابند. به نظر می‌رسد که او دیوانه شده، و برای بازگرداندن سلامت عقلی وی باید قربانی‌هایی پیشکش شوند. این تشرف شامل حرکت جمعی به طرف قبور، به طرف آبراهه و به طرف کوه نیز می‌شود.[3] در میان منتاوی‌ها شمن آتی توسط ارواح آسمانی به آسمان برده می‌شود و در آنجا جسمی عجیب مانند آنها دریافت می‌کند. معمولاً او بیمار می‌گردد و گمان می‌کند که به آسمان صعود می‌کند.[4] بعد از بروز این علائم نخستین، تشرف توسط استاد انجام می‌پذیرد. گاهی، در طیِ یا بلافاصله پس از این تشرف، مبتدی از هوش رفته و روحش در قایقی توسط عقاب‌ها به آسمان برده می‌شود؛ در آنجا او با ارواح آسمانی صحبت می‌کند و راجع به داروهای معالجه از آنها سؤال می‌کند.[5]

چنانکه به زودی ملاحظه خواهیم نمود، صعود در آیین تشرف به جادوگر آتی قدرت پرواز می‌دهد. در واقع، در سرتاسر جهان، شمن‌ها و ساحران به کارهایی چون قدرت پرواز، پیمودن مسافت‌های بسیار طولانی

---

1. morphology

۲. Niassan، ساکنان جزیرهٔ نیاس در غرب سوماترا (م).

3. E. M. Loeb, *Sumatra*, p.155.

4. Id., "Shaman and Seer", p.66; *Sumatra*, p.195.

5. Id., "Shaman and Seer", p.78.

در یک چشم به هم زدن و نامرئی شدن متصف می‌شوند. مشخص نمودن این امر مشکل است که آیا تمام جادوگرانی که طبق باورشان می‌توانند در فضا سفر کنند، تجربه‌ای خلسه‌آمیز داشته‌اند، یا اینکه در طی دورهٔ نوآموزی‌شان در معرض صعودی آیینی قرار داشته‌اند ـ یعنی آیا آنها نیروی جادویی پروازشان را در نتیجهٔ آیین تشرف بدست می‌آورند یا اینکه از تجربهٔ خلسه‌آمیزی که از رسالت شمنی آنها خبر می‌داد. می‌توان چنین پنداشت که حداقل برخی از آنها این نیروی جادویی را بعدها و از طریق تشرف بدست می‌آورند. بسیاری از اسناد و مدارکی که توانایی شمن‌ها و حکیم ساحران را برای پرواز تأیید می‌کردند از بیان اینکه چگونه این نیروها کسب گردیده بودند، ناتوان بودند؛ امّا کاملاً امکان دارد که این سکوت به خاطر نقص و کمبود منابع ما باشد.

در هر صورت، در بسیاری از موارد رسالت شمنی یا تشرف مستقیماً با صعود به آسمان مرتبط است. از اینرو، تنها برخی نمونه‌ها را ذکر می‌کنیم، یک پیامبر بزرگ باسوتو [۱] رسالتش را بعد از خلسه‌ای دریافت نمود که در طی آن، وی مشاهده نمود که سقف کلبه از بالای سرش باز شد و احساس نمود که به آسمان برده می‌شود، و در آنجا او شمار زیادی از ارواح را ملاقات نمود.[۲] بسیاری از این موارد و نمونه‌ها در آفریقا به ثبت رسیده بوده‌اند.[۳] در میان مردم نوبا، شمن آتی بر این باور است که روح سر او را از بالا محکم می‌گیرد یا «داخل سرش می‌رود»؛[۴] اکثریت این ارواح آسمانی‌اند[۵] و می‌توان تصور نمود که در «تسخیر شدن توسط ارواح» در خلسه‌ای حاکی از صعود به آسمان نمودار می‌گردد.

---

۱. Basuto، یکی از قبایل بانتو در لسوتو (آفریقا) (م).

2. N. K. Chadwick, *Poetry and Prophecy*, pp.50-51.

3. Ibid., pp.94-95.

4. S. F. Nadel, "A Study of Shamanism in the Nuba Mountains", p.26.

5. Ibid., p.27.

در آمریکای جنوبی سفر به آسمان یا سفر به کوه‌های بسیار بلند در آیین تشرف نقش اصلی را ایفا می‌کند.[1] مثلاً در میان آروکان‌ها بیماری که حرفهٔ یک ماچی را تعیین و مشخص می‌کند با بحران خلسه‌آمیزی دنبال می‌گردد که در طی آن شمنْ زن آتی به آسمان صعود می‌کند و خود خدا را ملاقات می‌نماید. در طی این ملاقات آسمانی موجودات ماوراء طبیعی، داروهای ضروری برای معالجات را به او نشان می‌دهند.[2] مراسم شمنی ماناسی[3]ها شامل پایین آمدن خدا به داخل کلبه می‌شود، که با صعود دنبال می‌گردد؛ خدا شمن را با خود به آسمان می‌برد. «رفتن او با تکان‌هایی همراه بود که دیوارهای معبد را لرزاند. لحظاتی بعد خدا شمن را به زمین بازگرداند یا او را، با سر، به داخل معبد انداخت».[4]

در آخر، نمونه‌ای از صعود در آیین تشرف در آمریکای شمالی را می‌آوریم. یک حکیم ساحر وینباگو[5] احساس نمود که کشته شده و، بعد از حوادث بسیاری به درون آسمان برده شده است و در آنجا او با موجود برین گفتگو کرد. ارواح آسمانی او را در معرض آزمایش قرار دادند: او در کشتن خرسی ظاهراً شکست‌ناپذیر موفق گردید و سپس با تنفس دادن به آن خرس، او را به حیات بازگردانید. سرانجام او به زمین بازگشت و برای بار دوّم متولد گردید.[6]

---

1. Ida Lublinski, "Der Medizinmann bei den Narturvölkern Südamerikas", p.248.
2. Métraux, "Le Shamanisme Araucan", p.316.
3. Manasi
4. Id., "Le Shamanisme chez les Indiens de l'Amerique du Sud tropicale", p.338.
۵. Winnebago، ساکنان شرق ویسونسین (آمریکا) (م).
6. P. Radin, *Primitive Religion*, pp.115-16.

در این مورد ما تشرفی کامل را داریم: مرگ و تجدید حیات (=نوزایی)، صعود، آزمون‌های سخت، و غیر آنها.

بنیانگذار مذهب رقص ارواح،[1] مانند تمام پیامبران این جنبش عرفانی، تجربهٔ خلسه‌آمیزی داشت که حرفه‌اش را مشخص و تعیین نمود. او در حالت خلسه از یک کوه بالا رفت و زن زیبایی را دید که لباس سفید بر تن داشت، و به او خبر داد که خدای حیات در قلهٔ کوه بود. به دنبال توصیهٔ آن زن، این بنیانگذار لباس‌هایش را درآورد، به داخل رود پرید و در حالت برهنگیِ آیینی نزد خدای حیات حاضر شد. خدای حیات دستورات و فرامین متعددی را به او داد ـ دیگر به سفیدپوستان این سرزمین اجازه نده در حالت مستی مبارزه کنند، جنگ را رها کنند یا چند همسری اختیار کنند، و از این قبیل موارد، و سپس به او دعایی یاد داد تا آن را به انسان‌ها انتقال دهد.[2]

وُوُکا[3] پیامبر بسیار برجستهٔ مذهب رقص ارواح در سن ۱۸ سالگی مکاشفه‌ای را تجربه نمود. او در روز روشن به خواب رفت و احساس نمود که به عالم بالا برده می‌شود. او خدا و مردگان را دید، که همگی خوشحال بودند و از جوانیِ زوال‌ناپذیر و جاودانه‌ای برخوردار بودند. خدا به او پیامی داد تا به انسان‌ها ابلاغ نماید، به دستور من به آنها بگو که درستکار، سخت‌کوش و نیکوکار، و... باشند.[4] پیامبر دیگری به نام جان اسلوکوم از پاگد ساوند[5] «مُرد» و مشاهده کرد که روحش بدنش را ترک نمود. «ناگهان نور درخشانی را دیدم ـ نور بسیار زیاد ـ ...نگاه کردم و دیدم که روحی در بدنم نیست ـ نگاهی به بدنم انداختم ـ بدنم مرده بود... روحم بدن مرا ترک کرد و به مکان داوری خدا رفت... من با دیدن آن سرزمین زیبا، نور بسیار زیادی را در خود دیده‌ام...».[6]

---

1. the Ghost-Dance Religion
2. J. Mooney, "The Ghost-Dance Religion and the Sioux Outbreak of 1890", pp.663ff.
3. Wovoka
4. Ibid., pp.771ff.
۵. puget sound، شاخه‌ای از اقیانوس آرام که تا جنوب واشنگتن امتداد دارد (م).
6. Ibid., p.752.

این نخستین تجربه‌های خلسه‌آمیز پیامبران به مثابهٔ الگویی برای تمام متخصّصین مذهب رقص ارواح به‌کار می‌روند. اینها نیز، بعد از مدتی رقص و آواز طولانی و مستمر، دچار خلسه می‌شوند و از قلمروهای جهان ماوراء دیدن می‌کنند، و آنها در آنجا ارواح مردگان، فرشتگان، و گاهی خود خدا را ملاقات می‌نمایند. لذا مکاشفات نخستین این بنیانگذار و اهل مکاشفه، الگویی برای نوگروی‌ها و خلسه‌های بعدی می‌گردد.

صعودهای آسمانی ویژگی بارز انجمن سرّی اوجیبوا[1]های میدی‌وی‌وین نیز هستند، که شدیداً دارای ویژگی شمنی است. به عنوان نمونه‌ای خاص، می‌توانیم مکاشفهٔ دختری را نقل نماییم که صدایی را شنید که او را فرا می‌خواند، به دنبال صدا رفت، از مسیری تنگ و باریک بالا رفت و سرانجام به آسمان رسید و در آنجا با خدای آسمانی ملاقات نمود، و خدای آسمانی پیامی را برای (ابلاغ به) انسان‌ها به او سپرد.[2] هدف انجمن سرّی میدی وی وین آن است که راه بین آسمان و زمین راکه در ابتدای آفرینش وجود داشته، بازگرداند؛[3] به این دلیل است که اعضای این انجمن سرّی مرتباً سفری خلسه‌آمیز به آسمان را بر عهده می‌گیرند؛ با انجام این کار، آنها به نوعی، وضعیت تنزل‌یافتهٔ جهان و بشریّت را فسخ می‌کنند و دوباره اوضاع و شرایط آغازین را برقرار می‌نمایند، یعنی وقتی که آسمان به راحتی در دسترس تمام انسان‌ها بود.

در اینجا شمنیسم به معنای دقیق آن وجود ندارد، زیرا هم در مذهب رقص ارواح، و هم در انجمن‌های سرّی میدی وی وین‌ها، هر شمنی در

مقایسه نمایید با نور شمن اسکیمو. راجع به «مکان داوری خدا» کتاب ارتای ویراف‌نامه را با مکاشفات صعود اشعیاء، مقایسه نمایید.

1. Ojibwa

2. H. R. Schoolcraft, cited by Pettazzoni, Dio, pp.299f.

۳. نگاه کنید به ص ۴۷۱ به بعد.

صورتی که تن به برخی آزمون‌های سخت دهد یا استعداد خاصی را برای خلسه از خود نشان دهد، می‌تواند به آنها بپیوندد. همچنین این جنبش‌های دینی آمریکای شمالی تعدادی از ویژگی‌های خاص شمنی را به نمایش می‌گذارند: فنون خلسه، سفر عرفانی به آسمان، نزول به جهان زیرین (جهان ارواح)، گفتگو با خدا، موجودات نیمه الهی، و ارواح مردگان، و از این قبیل موارد.

همانگونه که اکنون دیدیم صعود به آسمان نقش اصلی را در آیین تشرف شمنی ایفا می‌کند. آیین‌های بالا روی از درخت یا تیرک چوبی، اساطیر صعود یا پرواز جادویی، تجربه‌های پرواز خلسه‌آمیز، سفر هوایی، و سفرهای عرفانی به آسمان‌ها و مانند آن ـ همهٔ این عناصر نقش تعیین‌کننده‌ای در رسالات شمنی یا آیین‌های تقدیس شمنی دارند. گاهی این پیچیدگی اعمال و عقاید دینی به نظر می‌رسد با اسطورهٔ زمانی باستانی، آنگاه که ارتباط بین آسمان و زمین بسیار آسان‌تر بود، مرتبط باشند. با نگاه به این موضوع از این نقطه نظر، تجربهٔ شمنی هم‌ارز و مساوی است با بازگرداندن آن زمان اسطوره‌ای آغازین و شمن به عنوان موجودی ممتاز مطرح می‌گردد که شخصاً به اوضاع و شرایط خوب و خوش بشریت در سپیده‌دم زمان باز می‌گردد. بسیاری از اساطیری که برخی از آنها در فصول بعدی شرح داده خواهند شد و یا به آنها اشاره می‌گردد، این اوضاع بهشتی، **زمان آغازین** فرخنده را نشان می‌دهند که شمن‌ها به طور ادواری و متناوب در طی خلسه‌هایشان به آن باز می‌گردند.

فصل پنجم

نمادپردازی لباس و طبل شمن

ملاحظات مقدماتی

خود لباس شمن، تجلی مقدس و کیهان‌نمایی[1] دینی است؛ این لباس نه تنها نمایانگر حضور مقدس بلکه نمایانگر نمادهای کیهانی و راه‌های ما بعد الطبیعی نیز هست. با مطالعهٔ دقیق آن، لباس شمن، به همان وضوح و روشنی اساطیر و فنون شمنی، نظام شمنیسم را نشان می‌دهد.[2]

---

1. Cosmography

۲. مطالعات عمومی دربارهٔ لباس شمن:

V. N. Vasilyev, *Shamansky kostyum i buben u yakutov*; kai Donner, "Ornements dc la téte et de la chevelure", especially pp.10-20; Georg Nioradze, *Der schamanismus bei den sibirischen Völkern*, pp.60-78; K. F. Karjalainen, *Die Religion der Jugra-Völker*, II, pp.255-59; Hans Findeisen, "Der Mensch und seine Teile in der Kunst der Jennissejer (keto)", especially pp.311-13; E. J. Lindgren, *The shaman* Dress of the Dagurs, Solons and Numinchens in N. W. Manchuria"; U. Harva (Holmberg), *The Shaman Costume and Its Significance*; Id., *Die religiösen Vorstellungen der altaischen Völker*, pp.499-525; Jorma Partanen, *A Description of Buriat Shamanism*, pp.18ff.

L. Stieda, "Das Schamanenthum unter den Burjäten", p.286; V. M. Mikhailowski, "Shamanism in Siberia and European Russia", pp.81-85; T. Lehtisalo, *Entwurf einer Mythologie der Jurak-Samojeden*, pp.147ff.

همچنین نگاه کنید به،

شمن آلتایی در زمستان لباسش را بر روی یک پیراهن، و در تابستان مستقیماً بر بدن لخت خود می‌پوشد. تونگوزها هم در تابستان و هم در زمستان، تنها از روش دوم استفاده می‌کنند. همین مورد در میان دیگر اقوام قطب شمال وجود دارد،[1] هر چند که در شمال شرقی سیبری و در بین قبایل اسکیمو به معنای دقیق آن هیچ نوع لباس شمنی وجود ندارد.[2] شمن از نیم تنه

G. Sandschejew, "Weltanschauung und Schamanismus der Alaren-Burjaten", pp.970-80; A. Ohlamrks, *Studien zum Problem des Schamanismus*, pp.211-12; Donner, *La Sibérie*, pp.226-27; Id., *Ethnological Notes about the Yenisey-Ostyak (in the Turukhansk Region)*, especially pp.78-84; W. I. Jochelson, *The Yukhagir and the Yukaghirized Tungus*. pp.169f., pp.176-89 (Yakut), pp.189-91 (Tungus); Id., *The Yakut*, pp.107-18; S. M. Shirokogoroff, *Psychomental Complex of the Tungus*, pp.287-303; W. Schmidt, *Der Ursprung der Gottesidee*, XI, pp.616-26; XII, pp.720-33; L. Vajde, "Zur phaseologischen stellung des Schamanismus", p.473, n.2 (bibliography).

اسناد و مدارک فراوانی در خصوص لباس‌ها، وسایل آیینی، و طبل‌های شمن‌های سیبری در بررسی جامع اس. وی. ایوانف یافت خواهد شد،

Materialy po izobrazitelnomu iskusstvu narodov sibiri XIX-nachala XXv. Cf. especially pp.66ff.,

در خصوص لباس‌ها و طبل‌های شمن‌های سامویدی (figs.47-57, 61-64, 67) ;pp.98ff.، در خصوص دولگان‌ها، تونگوزها، و مانچوها (تصاویر ۳۶ـ۶۲ لباس‌ها، وسایل، و طرح‌های روی ، طبل‌های شمنی در میان اونکی‌ها): .pp.407ffدر خصوص چوکچی‌ها و اسکیموها، و غیره. فصول چهار و پنج به قبایل ترک (.pp.533ff) و بوریات (.pp.691ff) اختصاص دارند. نقاشی‌ها (figs.5-8, یاکوت‌های (.figs.15ff) تصاویر روی طبل‌های شمنی (e.g. fig.31) طبل‌های آلتایی از اهمیت (.pp.607ff., fig.86, etc) و خصوصاً تصاویر متعدد از اونگون‌ها (بت‌های) بوریات (*On the ongons* Cf. pp.701ff.; 11-12, 19-20 بسیار فوق‌العاده‌ای برخوردارند.

1. Cf. Harva, *Die religiösen Vorstellungen*, p.500.

۲. در آنجا لباس شمنی شکل کمربند چرمی به خود می‌گیرد که حاشیه‌های بیشماری از پوست و تصاویری از استخوان کوچک گوزن به آن وصل می‌کنند؛

K. Rasmussen, *Intellectual Culture of the Iglulik Eskimos*. p.114.

وسیلهٔ اصلی آیینی شمن اسکیمو طبل باقی می‌ماند.

لخت می‌شود و (مثلاً در میان اسکیموها) تنها لباس او یک شکم‌بند است. اگرچه ظاهراً گرمای غالب در سکونتگاه‌های قطبی به تنهایی برای توجیه این لباس کفایت می‌کند ولی این لختی ظاهری احتمالاً معنایی دینی دارد. در هر صورت، خواه در اینجا برهنگی آیینی باشد (مثلاً در مورد شمن‌های اسکیمو) یا لباسی خاص برای تجربهٔ شمنی، نکته مهم اینست که این تجربه با پوشش غیردینی شمن که هر روز آن را به تن می‌کند، اتفاق نمی‌افتد. حتی در جاییکه لباسی وجود ندارد، کلاه (بافتنی)، شکم‌بند، طبل و دیگر اشیای جادویی جایگزین آن می‌شود، که اینها بخشی از لباس‌های مقدس شمن را تشکیل می‌دهند و جایگزینی برای لباس به معنای خاص آن هستند. از اینرو مثلاً، رادلوف[1] اظهار می‌دارد که تاتارهای سیاه یعنی شور[2]ها و تلئوت‌ها هیچ نوع لباس شمنی ندارند؛ ولی با این حال اغلب اتفاق می‌افتد (مثلاً در میان تاتارهای لِبِد[3]) که از پارچه‌ای استفاده می‌شود که دور سر پیچیده می‌شود و بدون آن انجام اعمال شمنی غیرممکن خواهد بود.

این لباس به خودی خود معرف عالم صغیر دینی است که به لحاظ کیفی از فضای غیردینی پیرامونی متمایز است. یکی اینکه این لباس نظام نمادین تقریباً کاملی را تشکیل می‌دهد؛ دیگر آنکه تقدیس آن، آن را از نیروهای روحانی متعدد و مختلف و خصوصاً از «ارواح» پُرو سرشار می‌کند. به صرف پوشیدن این لباس ـ یا استفاده از اشیائی که نمایانگر این لباسند ـ شمن از فضای غیردینی فراتر رفته و آماده می‌گردد تا با دنیای روحانی ارتباط برقرار کند. معمولاً این آمادگی تقریباً مدخلی عینی به آن جهان روحانی است؛ زیرا این لباس بعد از بسیاری از اقدامات اولیه و مقدماتی و تنها در آستانهٔ خلسهٔ شمنی پوشیده می‌شود.

انتظار اینست که داوطلب در خواب مکان دقیقی را که در آنجا لباس

---

1. *Aus Sibirien*, V.II,p.17. 2. Shor

3. Harva, *Die religiösen Vorstellungen*, p.501.

آینده‌اش را می‌یابد، ببیند، و او خود برای یافتن آن روانه می‌شود.[۱] آنگاه او این لباس را از بستگان شمن مرده خریداری می‌کند، و در ازای آن یک اسب (مثلاً در میان بیرارچن[۲]ها) می‌دهد. امّا مجاز نیست این لباس را به دست افرادی غیر از قبیلهٔ خود بدهد.[۳] زیرا به یک معنا، این برای کل قبیله دارای اهمیت است ـ نه تنها به خاطر اینکه این لباس از طریق کمک‌های کل قبیله تهیه یا خریداری می‌شود بلکه در اصل به این دلیل که این لباس پر از «ارواح» است، و نباید توسط کسی که نمی‌تواند آن راکنترل نماید، پوشیده شود، زیرا پیامد چنین کاری آن خواهد بود که این ارواح کل جامعه را مورد آزار و اذیت قرار خواهند داد.[۴]

این لباس همان احساسات بیم و هراسی را القاء می‌نماید که هر چیز دیگری که «ارواح» در آن هستند، القاء می‌کند.[۵] زمانی هم که این لباس کهنه و فرسوده می‌گردد روی درختی در جنگل آویزان می‌شود؛ ارواحی که در آن لباسند آن را ترک نموده و خودشان را به لباس جدید نویی می‌چسبانند.[۶]

در میان تونگوزهای ساکنْ (غیر صحرانشین)، بعد از مرگ شمن لباسش در خانهٔ وی نگهداری می‌شود؛ «ارواحی» که در آن لباسند، با تکان دادن، و حرکت دادن آن و غیر آن، نشانه‌های زندگی را نشان می‌دهند. تونگوزهای صحرانشین مانند بیشتر قبایل سیبریایی، این لباس را نزدیک قبر شمن

---

۱. در اینجا مواردی از زوال فزاینده در آیین دوختن لباس وجود دارد؛ سابقاً شمن ینی سی از پوست گوزنی که خودش کشته بود، لباسش را می‌دوخت؛ امروزه او این پوست را از روس‌ها خریداری می‌کند.

(Nioradze, *Der Schamanismus*, p.62).

2. Birartchen

3. Shirokogoroff, *Psychomental Complex*, p.302.

4. Ibid.

5. Ibid., p.301.

6. Ibid., p.302.

می‌گذارند.[۱] در بسیاری مناطق اگر این لباس برای نجات شخص بیماری مورد استفاده قرار گرفته باشد و آن شخص بمیرد، این لباس نجس و ناپاک می‌گردد. همین امر در مورد طبل‌هایی که ناتوانی خود را برای درمان و معالجه نشان داده‌اند، صادق است.[۲]

لباس سیبریایی

طبق گفته‌های شاشکوف[۳] (که حدوداً یک قرن پیش کتاب خود را نوشت) هر شمن سیبریایی ملزم و مجبور بود لوازم زیر را در اختیار داشته باشد: ۱. پیراهن (جبّه) مزیّن به دیسک‌های آهنی و تصاویری که نمایانگر حیوانات اسطوره‌ای‌اند؛ ۲. ماسک (در میان سامویدهای تادی‌بی[۴] یک روسری، که شمن با آن چشم‌های خود را می‌بندد، به طوری که او می‌تواند با نور باطنی‌اش به دنیای ارواح وارد شود)؛ ۳. آهن یا مس روسینه‌ای؛ ۴. کلاه (بافتنی)، که به اعتقاد مؤلّف، یکی از ویژگی‌های اصلی شمن بود. در مورد یاکوت‌ها اینگونه است: در وسط پشت پیراهن، در میان دیسک‌هایی که نمایانگر «خورشید» هستند، دیسک سوراخ شده‌ای وجود دارد؛ به گفتهٔ سیروزفسکی[۵] این دیسک سوراخ شده «دهانهٔ خورشید» (**أی بون کون گاتا**)[۶] نام دارد، امّا معمولاً اینگونه تصور می‌شود که این دیسک سوراخ شده نمایانگر زمین با دهانهٔ مرکزی آن است، که شمن از طریق آن به جهان زیرین وارد می‌شود.[۷] همچنین در پشت پیراهن ماه هلالی‌شکل نیز وجود دارد، و

---

1. Shirokogoroff, p.301; Harva, *Die religiösen Vorstellungen*, p.499, etc.
2. Donner, "Ornements", p.10.
3. S. Shaskov
4. Tadibei
5. "Du chamanisme d'après les croyances des yakoutes", p.302.
6. öïbonküngätä.
7. See Nioradze, fig.16; Harva, *Die religiösen Vorstellungen*, fig.1.

نیز زنجیری آهنی که نماد قدرت و استقامت شمن است.[۱] به گفتهٔ شمن‌ها، دیسک‌های آهنی به درد محافظت شمن در برابر ضربات ارواح شریر می‌خورند. بافه‌های دوخته شده به خز پیراهن، به پرها اشاره دارند.[۲]

سیروزفسکی اظهار می‌دارد[۳] که لباس فاخر شمن یاکوت باید دارای سی تا پنجاه پوند زیورآلات فلزی باشد. اساساً سر و صدای این زیورآلات است که رقص شمن را به رقص ساراباند آزارنده‌ای[۴] تبدیل می‌کند. این اشیای فلزی «روح» دارند؛ آنها زنگ نمی‌زنند. «در راستای بازوهای او میله‌هایی که نمایانگر استخوان‌های بازو (**تابی تالا**)[۵] هستند، قرار دارند. در اطراف قفسهٔ سینه ورقه‌های فلزی کوچکی دوخته می‌شوند که نمایانگر استخوان‌های دنده (**اویگوس تیمیر**)[۶] هستند، کمی بالاتر از آن، دیسک‌های بزرگ گرد و مدوّر نمایانگر سینه‌های زن، کبد، قلب و دیگر اندام‌های درونی‌اند. غالباً تصاویر حیوانات و پرندگان مقدس نیز به این دیسک‌ها اضافه می‌گردند. سرانجام، **آماگات** («روح جنون»)، فلزی کوچک به شکل قایقی کوچک که تصویر انسانی را بر خود دارد، نیز ضمیمه می‌شود».[۷]

ما خواهیم دید (ص۳۹۹ به بعد) که هر کیهان‌شناسی یکپارچه‌ای دال بر یک نماد است. در خصوص لباس شمن یاکوت، همچنین نگاه کنید به،

W. Schmidt, *Der Ursprung*, XI, pp.292-305 (after V. N. Vasilyev, E. K. Pekarsky, and M. A. Czaplicka).

در خصوص «ماه» و «خورشید» مقایسه کنید با،

Ibid., pp.300-04.

1. Mikhailowski, p.81.

البته نمادپردازی دوگانهٔ «آهن» و «زنجیر» بسیار پیچیده‌تر است.

2. Ibid., p.81 (after N. P. Pripuzov).

3. "Du chamanisme", p.320.

۴. saraband، یا رقص مینوئت (رقص دو نفری و آهسته) (م).

5. Tabytala

6. oïgos timir

7. Ibid., p.321.

در میان تونگوزهای شمالی و تونگوزهای ترانس بایکال[1] دو نوع لباس رایج است ـ یکی به شکل مرغابی، دیگری به شکل گوزن شمالی.[2] سریک چوبدستی شبیه سر اسب کنده (کاری) می‌شود. از پشت پیراهن، روبان‌هایی به پهنای یک فوت و طول سه فوت آویزان می‌گردند که **کولین**[3] («مارها») نام دارند.[4] هم «اسب‌ها» و هم «مارها» در سفرهای شمن به جهان ارواح مورد استفاده قرار می‌گیرند. به گفتهٔ شیروکوگوروف[5] اشیای آهنی تونگوزها ـ «ماه»، «خورشید»، «ستارگان» و مانند اینها ـ از یاکوت‌ها، «مارها» از بوریات‌ها و تُرک‌ها، و «اسب‌ها» از بوریات‌ها گرفته شده‌اند. (به دلیل رابطهٔ این موضوعات با مسألهٔ تأثیرات آسیای جنوبی بر شمنیسم آسیای شمالی و سیبری باید این جزئیات را به یاد داشت).

لباس بوریات‌ها

پی. اس. پالاس[6] در نیمهٔ دوم قرن هیجدهم در توصیف ظاهر شمنْ زن بوریات اینگونه نوشته است؛ او دو چوبدستی داشت که نوک آنها به سر اسب ختم می‌شد و دور آنها زنگوله‌هایی قرار داشت؛ سی «مار» که از پوست‌های سیاه و سفید ساخته شده بودند از شانه‌های او تا به زمین آویزان بودند؛ کلاه او

معانی و نقش‌های این اشیاء بعداً روشن خواهد شد. در خصوص آماگات، مقایسه کنید با،
E. Lot -- Falck, "À propos d'Ätügän", pp.190ff.

1. Transbaikal

۲. در خصوص لباس تونگوزها، مقایسه کنید با،
Shirokogoroff, *Psychomental Complex*, pp.288-97.

3. Kulin

۴. در میان بیرارچن‌ها، این پیراهن تابجان (تابیان) یعنی «مار بوآی فشاردهنده» نام دارد، (Ibid., p.301). از آنجاییکه این خزنده در کشورهای شمالی ناشناخته است، ما در اینجا دلیل مهمی از تأثیر آسیای مرکزی بر مجموعهٔ شمنی سیبری را داریم.

5. Ibid., p.290.

6. P. S. Pallas

کلاهی آهنی بود که سه جای آن شبیه شاخ‌های گوزن بود.[1] امّا این آگاپیتوف[2] و خانگالوف[3] هستند که کامل‌ترین توصیف را راجع به شمن بوریات بدست داده‌اند. شمن بوریات چیزهای زیادی را باید داشته باشد: ۱. خز (**اورگوی**)،[4] خز سفید برای شمن «سفید» (که توسط ارواح نیک یاری می‌شود)، خز سیاه برای شمن «سیاه» (که ارواح شریر یاریگران او هستند)؛ بر روی این خز تعدادی تصاویر و اشکال فلزی که نمایانگر اسب‌ها، پرندگان و مانند آن هستند، دوخته می‌شود؛ ۲. کلاه به شکل سیاه‌گوش (نوعی حیوان)؛ بعد از تطهیر پنجمش (که گاهی بعد از تشرفش انجام می‌شود) شمن کلاهی آهنی[5] را که دو طرف آن خمیده و نماد دو شاخ است، دریافت می‌کند؛ ۳. «عصای سر اسبی» چوبی یا آهنی؛ عصای سر اسبی چوبی در آستانهٔ نخستین تشرفش آماده می‌گردد، و مراقبت می‌شود که درخت غانی که این چوب از آن بریده شده، خشک نشود؛ عصای دیگری که آهنی است و تنها پس از پنجمین تشرف دریافت می‌شود، به شکل سر اسب تراشیده شده است و مزیّن به زنگوله‌های متعددی است.

در این خصوص توصیفی را که در «کتابچهٔ» شمن بوریات آمده و پارتانین آن را از زبان مغولی ترجمه نموده است، می‌آوریم:

---

1. *Reise durch verschiedene Provinzen des russischen Reiches*, III, pp.181-82.
نگاه کنید به توصیف شمن زن دیگری از بوریات‌ها، نزدیک تلنگینسک که توسط چی. جی. گملین ارائه گردیده است،
Reise durch Sibirien, von den jahr 1733 bis 1743, II. pp.11-13.
2. N. N. Agapitov
3. *Materialy dlya izuchenia shamanstva v Sibirii. Shammanstvo u buryat Irkutskoy gubernii*, pp.42-44; Cf. Mikhailowski, p.82; Nioradze, *Der Schamanismus*, p.77; W. Schmidt, *Der Ursprung*, X. pp.424-32.
4. orgoï
5. See Agapitov and khangalov, *Materialy*, fig.3, PI.II.

کلاهی آهنی که تاج آن تعداد زیادی روبان‌های آهنی دارد و مجهّز به دو شاخ است؛ پشت آن زنجیرِ آهنی ۹ حلقه‌ای قرار دارد و پایین‌تر از آن قطعهٔ نیزه‌مانند آهنی؛ این قطعه ستون فقرات (**نیگوراسون**،[1] مقایسه کنید با **نیکیما**،[2] **نیکاما**،[3] یعنی مهرهٔ ستون فقرات تونگوزها) نام دارد. در هر دو طرف این کلاه آهنی در کنار گیجگاه، حلقه‌ای آهنی با سه قطعهٔ بلند آهنیِ یک **وِرشوکی**[4] [برابر با ۴/۴۴ سانتی‌متر] قرار دارد که با چکش‌کاری پیچانده شده است و **کولبوگاها**[5] (=پیوند، که به صورت جفتی یا زوجی است؛ نوار، بند، سیم) نام دارد. روبان‌های رنگی ابریشمی، نخی (پنبه‌ای)، پشمی، مخملی حیوانات مختلف شکاری و اهلی که به شکل مار تاب داده می‌شوند، در دو طرف کلاه (بافتنی) یا در پشت آن آویزان می‌گردند، بریده‌های رنگی نخی پوست‌های **کورون**،[6] سنجاب و راسوی زرد به آن چسبانده می‌شود. این [روسری] **مایکابسی**[7] («پوشش») نام دارد.

بر روی تکه‌ای پنبه به عرض یک وجب و نیم که مانند یک نوار به یقه کُت چسبانده می‌شود، تصاویر مختلف مارها، و پوست‌های حیوانات شکاری بسته می‌شود. این نوارها، **دالابسی**[8] («بال») یا **زیبر**[9] («باله»، «بال» نیز) نام دارد....[10]

دو چوبدستی عصایی‌شکل به طول حدوداً دوال (۴۵ تا ۵۶ سانتی‌متر) [که تقریباً حکاکی شده] تصویرکنندهٔ سر اسب در دو قسمت فوقانی هستند، به گردن‌های آنها حلقه‌ای با سه **کولبوگا** چسبانده می‌شود، و یال اسب نام دارد؛ در قسمت‌های پایینی آنها **کولبوگاهای** مشابهی

---

1. nigurasun
2. nikima
3. nikama
4. veršok
5. qolbugas
6. Körüne
7. Maiqabči
8. Dalabči
9. žiber
10. A Description of Buriat Shamanism, p.18, § 19-20.

چسبانده می‌شود و دُم اسب نام دارند؛ در قسمت جلویی این چوبدستی‌ها، به گونه‌ای مشابه یک حلقهٔ **کولبوگا**، و [در اندازهٔ کوچک] یک رکاب، نیزه، شمشیر، تبر، پتک، قایق، پارو، زوبین ـ سر و از این قبیل چیزها چسبانده می‌شود. تمام اینها آهنی‌اند، و به چوبدستی بسته می‌شوند؛ زیر آنها، مانند قبل، سه حلقهٔ **کولبوگا** چسبانده می‌شود. این چهار [حلقه کولبوگا] پاها نام دارند، و دو چوبدستی، **سوربی**[1] نامیده می‌شوند.

تازیانه‌ای از ترکهٔ سوکای[2] در پوششی از پوست موش آبی هشت بار دور آن پیچانده می‌شود، با حلقه‌ای آهنی با سه **کولبوگا**، و یک پتک، یک شمشیر، نیزه، گرز [همهٔ اینها در اندازه‌ای کوچک] و نیز با دو روبان رنگ شدهٔ نخی و ابریشمی به آن بسته می‌شوند، این تازیانه، تازیانهٔ «اشیای جاندار» نام دارد. وقتی که [**بوگه**] در حال انجام اعمال شمنی است این تازیانه را با [یک] **سوربی** در دستانش نگه می‌دارد؛ وقتی او باید در یورت اعمال شمنی انجام دهد، می‌تواند، از آن تازیانه استفاده نماید.[3]

بعداً به بسیاری از این جزئیات باز خواهیم گشت. عجالتاً اجازه دهید تا از اهمیت اسب شمن در نزد بوریات‌ها سخن بگوییم؛ این اسب یکی از راه‌های انجام سفر شمنی آسیای مرکزی و شمالی است، و ما آن را در مناطق دیگر نیز خواهیم دید.[4] شمن‌های بوریات اولخونسک[5] یک صندوق نیز دارند که ابزار و وسایل جادویی‌شان را (طبل‌ها، عصای سر اسبی، خزها، زنگوله‌ها، و غیر آنها) در آن نگهداری می‌کنند و معمولاً با تصاویر خورشید و ماه تزئین

---

1. sorbi
2. suqai
3. Ibid., p.19, § 23-24.
۴. مقایسه نمایید با ص۴۸۴ و بعد از آن، و ص۶۷۷ به بعد.
5. Olkhonsk

می‌شود. نیل[1] رئیس اعظم یاروسلاول[2]ها، دو قطعهٔ دیگر از لوازم و ابزار شمن بوریات را ذکر می‌کند: **آباگالدی**[3] ماسک ترسناک چرمی، چوبی یا فلزی که بر روی آن ریش بسیار بزرگی تصویر شده، و **تولی**[4] آینه‌ای فلزی با تصویر ۱۲ حیوان است، که بر روی سینه یا پشت شمن آویزان می‌گردد، یا گاهی اوقات مستقیماً به پیراهن (جبّه) دوخته می‌شود. امّا به گفتهٔ آگاپیتوف و خانگالوف[5] این دو وسیلهٔ آخر، عملاً به‌کار برده نمی‌شوند.[6] ما به زودی به وجود آنها در دیگر مناطق و معنا و مفهوم دینی پیچیدهٔ آنها باز خواهیم گشت.

لباس آلتایی‌ها

توصیف پوتانین از شمن آلتایی این تصور را در ذهن ایجاد می‌کند که لباس شمن آلتایی کامل‌تر است و نسبت به لباس سایر شمن‌های سیبری بهتر حفظ گردیده است. پیراهن او از پوست بز یا گوزن شمالی تهیه شده است. تعدادی از روبان‌ها و روسری‌هایی که به پیراهنش دوخته می‌شوند نمایانگر مارها هستند، و برخی از آنها به شکل سرهای مارهایی دوچشم و آرواره‌های باز ساخته می‌شوند. دُم‌های مارهای بزرگ‌تر چند شاخه‌اند و گاهی سه مار تنها یک سر دارند. گفته می‌شود که شمن متموّل باید روی لباسش ۱۰۷۰ مار داشته باشد.[7] تعدادی اشیای آهنی از جمله تیر و کمانی کوچک برای

---

1. Nil
2. Yaroslavl
3. abagaldei
4. toli
5. *Materialy*, p.44.

۶. راجع به آینهٔ شمن بوریات، زنگوله‌ها، و دیگر اشیای جادویی، نیز نگاه کنید به،
Partanen, § 26.

۷. دورتر در شمال معنای مارگونهٔ این روبان‌ها به سود ارزش‌گذاری جدید جادویی ـ دینی ناپدید و محو می‌شود. از اینرو، مثلاً، برخی شمن‌های اوستیاک به کای دونر گفتند که روبان‌ها همان ویژگی‌های مو را دارند.
("Ornements de la téte de la chevelure", p.12; Ibid., p.14, fig.2).

ترساندن ارواح نیز وجود دارند.[۱] بر پشت دامن او پوست‌های حیوانی و دو دیسک مِسی دوخته می‌شود. یقهٔ او با حاشیه‌ای از پرهای جغد سیاه و قهوه‌ای آراسته و تزئین می‌گردد. حتی یک شمن هفت عروسک داشت که هر یک با پر جغد قهوه‌ای برای سر به یقه‌اش دوخته شده بود. او گفت این عروسک‌ها هفت دوشیزهٔ آسمانی بودند و هفت زنگ، صداهای هفت دوشیزه بودند که ارواح را فرا می‌خواندند.[۲] در مناطق دیگر تعداد این دوشیزه‌ها نه تا است و تصور بر اینست که این دوشیزگان دختران بای‌اولگان هستند.[۳]

همچنین اشیای دیگری به لباس شمن چسبانده می‌شود که هر یک از آنها معنای دینی دارند. مثلاً در میان آلتایی‌ها دو هیولای کوچک به نام جوپتا[۴] و

[لباس شمن اوستیاک با تعدادی روبانِ آویزان از پاهایش]

Cf. Harva, *Die religiösen Vorstellungen*, fig.78.

شمن‌های یاکوت روبان‌ها را «موها» می‌نامند (Ibid. p.516) ما در برابر انتقال معنی، یعنی روندی رایج در تاریخ ایران، قرار داریم؛ اهمیت جادویی ـ دینی مارها ـ اهمیتی که نزد بیشتر قبایل سیبری ناشناخته است ـ با همان شی‌ای که در مناطق دیگر معرف «مارها» است با ارزش جادویی ـ دینی «مو»، جایگزین شد. زیرا موی بلند به طور مشابه به قدرت جادویی ـ دینی قوی اشاره دارد که همانطور که ما باید انتظار داشته باشیم، در ساحران (مثلاً، مونی ریگ ودا، 136, 137, X)، پادشاهان (مثلاً، پادشاهان بابلی)، قهرمانان (سامسون)، و غیره، متمرکز است. امّا این شهادت و گواهی شمن که توسط دونر مورد تردید قرار گرفت کمابیش پا برجا ماند.

۱. نمونهٔ دیگری از تغییر یافتن معنا، کمان و تیرها می‌باشد که در درجهٔ اوّل نماد پرواز جادویی است، و به معنای دقیق آن جزء تشکیل‌دهندهٔ ابزار و وسایل شمن برای صعود می‌باشد.

2. G. N. Potanin, *Ocherki severo-zapadnoi Mongolii*, IV, pp.49-54; cf. Mikhailowski, p.84; Harva, *Die religiösen Vorstellungen*, p.595; W. Schmidt, *Der Ursprung*, IX, pp.254f.

در خصوص لباس شمنی که در میان آلتایی‌ها و تاتارهای آباکان مورد استفاده قرار می‌گیرد، همچنین نگاه کنید به،

ibid., pp.251-57, 694-96.

3. See, for example, Harva, *Die religiösen Vorstellungen*, p.505.

4. jupta

آربا[1] وجود دارند که در مُلک ارلیک‌خان ساکنند، یکی از آنها از پارچهٔ سیاه یا قهوه‌ای درست شده، دیگری از پارچهٔ سبز، با دو پا، یک دُم و آرواره‌های باز.[2] در میان اقوام نواحی شمالِ دور سیبری، برخی تصاویر پرندگان آبی نظیر گاکی (مرغ نوروزی) و قو را می‌بینیم که نماد فرورفتن شمن در جهان ارواح زیر دریا هستند، تصوری که وقتی اعتقادات اسکیموها را بررسی می‌نماییم به آن باز خواهیم گشت؛ تعدادی از حیوانات اسطوره‌ای (خرس، سگ، عقاب با طوقی دور گردنشان ـ به اعتقاد ینی سی‌ها[3] ـ به گونه‌ای نمادین اشاره به این مطلب دارند که این پرندهٔ همایونی در خدمت شمن است)؛ و حتی نقاشی‌هایی از اندام‌های جنسی انسان[4] را نیز که به تطهیر لباس شمن کمک می‌کنند، می‌بینیم.[5]

آینه‌ها و کلاه‌های شمن

در بین گروه‌های مختلف تونگوزی شمال منچوریا (تونگوزها، خینگان[6]ها، بیرارچن‌ها و غیره) آینه‌های مسی، نقش مهمی ایفا می‌کنند.[7] منشأ آنها به وضوح چینی[8] ـ منچوریایی[9] است، امّا معنای جادویی آن از قبیله‌ای به قبیله‌ای دیگر متفاوت است؛ گفته می‌شود که این آینه به شمن کمک می‌کند تا «جهان را ببیند» (یعنی بر آن تمرکز کند)، یا «مکان ارواح» را ببیند یا احتیاجات

---

1. arba
2. Ibid., figs.69-70 (after A. V. Anokhin).
3. Cf. Nioradze, p.70.
4. Ibid.
5. این سؤال مطرح می‌شود که آیا ظهور همزمان دو نماد جنسی بر روی شیء تزئینی واحد بر خاطرهٔ مبهم اندیشهٔ دو جنسیتی آئینی دلالت نمی‌کند.
(See, for example, Nioradze, fig.32, after V. I. Anuchin). Cf. also B. D.Shimkin, "A sketch of the ket, or Yenisei `Ostyak´", p.161.
6. Khingan
7. Cf. Shirokogoroff, *Psychomental Complex*, p.296.
8. Sino
9. Ibid., p.299.

و نیازهای انسان‌ها را نشان دهد و از این قبیل موارد. دیوسِگی[1] اشاره نموده است که **پاناپتو**[2] اصطلاح مانچو ـ تونگوزی که برای نامیدن این آینه به کار می‌رود از **پانا**[3] «نفس، روح» و به معنای دقیق‌تر آن «نفس ـ سایه» گرفته شده است. از اینرو آینه ظرفی (ـ**پتو**)[4] برای «نفس ـ سایه» است. شمن بانگاه کردن در این آینه قادر می‌گردد تا روح شخص مرده را ببیند.[5] برخی شمن‌های مغول در این آینه «اسب سفید شمن‌ها» را می‌بینند.[6] این (اسب) سمند به طور بارزی حیوان شمنی است؛ تاخت و سرعت سرسام‌آور آن تعابیر سنتی «پرواز» یعنی خلسه هستند.[7]

در برخی قبایل (مثل یوراک ـ ساموییدها) کلاه، مهم‌ترین جزء لباس شمنی به حساب می‌آید. «در نتیجه به عقیدهٔ این شمن‌ها، بخشی عظیم از قدرتشان در این کلاه‌ها پنهانند».[8] «بدین دلیل است که معمولاً وقتی بنا به تقاضای روس‌ها نمایش شمنی ارائه می‌گردد شمن بدون کلاهش این کار را انجام می‌دهد».[9] «زمانی که راجع به این موضوع از آنها سؤال نمودم، آنها به من گفتند که با انجام اعمال شمنی بدون کلاه، از تمام نیروهای واقعی محروم و بی‌نصیب بودند و از اینرو کل مراسم تنها نمایشی تقلیدی بود که اساساً برای سرگرم نمودن تماشاگران برنامه‌ریزی شده بود».[10]

---

1. V. Diószegi
2. Panaptu
3. pana
4. -ptu
5. Cf. "Tungus-manchzhurskoye zerkalo shamana", especially pp.367ff.
راجع به آینهٔ شمن‌های تونگوز، همچنین مقایسه کنید با،
Shirokogoroff, pp.278, 299ff.
6. W. Heissig, "Schamanen und Geisterbeschwörer im Küriye-Banner", p.46.
۷. نگاه کنید به ص ۶۷۷ به بعد.
8. Donner, "Les Ornements", p.11.
9. Id., *La Sibérie*, p,227.
10. Id., "Les Ornements", p.11.

در غرب سیبری این کلاه شامل روبان پهنی است که به دور سر پیچیده می‌شود، با پوست سوسمار یا دیگر حیوانات محافظ و روبان‌های بسیار زیادی که از کلاه آویزان است. در شرق کِتْ[1] کلاه‌ها «گاهی شبیه به تاج‌هایی مجهّز به شاخ‌های گوزن شمالیِ ساخته شده از آهن هستند، و گاهی این کلاه‌ها از سر خرس با قسمت‌های اصلی پوست سر حیوانی درنده که به آن چسبیده، ساخته شده‌اند».[2] معمول‌ترین نوع کلاه نمایانگر شاخ‌های گوزن شمالی است،[3] گرچه در بین تونگوزهای شرقی برخی شمن‌ها سخت بر این عقیده‌اند که شاخ‌های آهنی که کلاه‌هایشان را با آن تزئین می‌کنند به تقلید از شاخ‌های گوزن نر است.[4] در مناطق دیگر، هم در مناطق شمال (مثلاً در بین

«اهمیتی که به کلاه داده می‌شود همچنین از نقاشی‌های سنگی باستانی از عصر برنز ظاهر می‌شود، که در این نقاشی‌ها به کلاهی مجهز است که به وضوح آشکار است امّا در آنها همهٔ ویژگی‌های دیگر که گویای مقام اوست، ممکن است وجود نداشته باشد».

Id., *La Sibérie*, p.277.

امّا کارجالاینن ویژگی بومی کلاه شمنی را در میان اوستیاک‌ها و وگول‌ها معتبر نمی‌داند؛ او بیشتر علاقه‌مند است تأثیر سامویدی را (در آن) لحاظ نماید.

(Cf. *Die Religion der Jugra-Völker*, III, pp.256f.).

در هر صورت، مسأله خاتمه نیافته است. باکا قزاق ـ قرقیز «مالاخای سنتی، نوعی کلاه نوک‌تیز از پوست گوسفند یا پوست روباه می‌پوشد، که از پشت او آویزان می‌شود. برخی باکاها همان سرپوش نمدی عجیب را، که با پارچه‌ای از موی قرمز شتر پوشانده شده، می‌پوشند؛ سایر باکاها در استپ‌های نزدیک سیر دریا، چو، دریای آرال، دستاری را می‌پوشند که تقریباً همیشه آبی‌رنگ است».

(J. Castagné, "Magie et exorcisme chez les kazak-kirghizes et autres peuples turcs orientaux", pp.66-67). Cf. also R. A. Stein, *Recherches sur l'épopée et le barde au Tibet*, pp.342ff.

۱. ket، ساکنان منطقهٔ میانی ینی سی سیبری (م).

2. Donner, *La Sibérie*, p.228; See also Harva, *Die religiösen Vorstellungen*, pp.514f. figs.82-83, 86.

3. Ibid., pp.516ff.

۴. در خصوص کلاه شمنی با شاخ‌های گوزن، نگاه کنید به،

ساموییدها) و در مناطق جنوبی (مثلاً در میان آلتایی‌ها) کلاه شمنی با پرهای ـ قو، عقاب، جغد ـ تزئین می‌گردند. در نتیجه مثلاً، پرهای عقاب طلایی یا جغدهای قهوه‌ای در میان آلتایی‌ها به کار برده می‌شود،[1] و پرهای جغد در میان سویوت‌ها، کاراگاس‌ها، و سایر قبایل مورد استفاده قرار می‌گیرد.[2] برخی شمن‌های تلئوت کلاه‌هایشان را از پوست جغد قهوه‌ای درست می‌کنند و بال‌ها و گاهی سر جغد را، به عنوان زینت بر روی سر قرار می‌دهند.[3]

نمادپردازی پرنده‌شناختی[4]

روشن است که بواسطهٔ تمامی این آرایه‌ها، «لباس شمنی» احتمال بیشتری دارد به شمن بدنی جادویی و جدید در شکل حیوان بدهد. سه نوع اصلی از این بدن جادویی «بدن پرنده، گوزن شمالی (گوزن نر)، و خرس ـ ولی خصوصاً بدن پرنده ـ هستند. ما به معنا و مفهوم بدن‌هایی در شکل گوزن شمالی و خرس بازخواهیم گشت. عجالتاً به لباس پرنده‌ای‌شکل می‌پردازیم.[5] کمابیش در توصیفات لباس‌های شمنی سایر مناطق به پرها اشاره می‌گردد.

Diószegi, "Golovnoi ubor nanaiskikh (goldskikh) shamanov", pp.87ff. and figs.1, 3, 4, 6, 11, 22, 23.

1. Potanin, *Ocherki*, IV, pp.49ff.

همچنین نگاه کنید به بررسی جامع کلاه آلتایی در

Anokhin, *Materily po Shamanstvu u altaitsev*, pp.46ff.

2. Harva, *Die religiösen Vorstellungen*, pp.508ff.

3. Mikhailowski, p.84.

در برخی مناطق شمن بلافاصله پس از انتصابش (برای مقام شمنی) نمی‌تواند کلاه جغد قهوه‌ای را بر سر گذارد. در طی کاملاتی (جلسهٔ احضار ارواح)، ارواح آشکار می‌نمایند که در چه زمانی کلاه یا سایر نشان‌های عالی را شمن جدید بدون خطر می‌تواند بپوشد.

(Ibid., pp.84-85). 4. ornithological

۵. در خصوص ارتباطات بین شمن و پرنده و نمادپردازی پرنده‌شناختی لباس، مقایسه کنید با،

H. Kirechner, "Ein archäologischer Beitrag zur urgeschichte der Schamanismus", pp.255ff.

به گونه‌ای بسیار قابل توجه، دقیقاً ساختار این لباس‌ها می‌کوشند عیناً از شکل پرنده تقلید کنند. از اینرو شمن‌های آلتایی یعنی شمن‌های تاتارهای مینوسینسک،[1] شمن‌های تلئوت، سویوت‌ها، و کاراگاس‌ها، درصددند تا لباسشان را شبیه جغد بسازند.[2] حتی می‌توان لباس شمن سویوت را تجلی و نمود پرنده‌ای کامل و واقعی قلمداد نمود.[3] پرنده‌ای که غالباً خود را شبیه آن می‌سازند، عقاب است.[4] در میان گلدی‌ها نیز لباس غالب، پرنده‌ای‌شکل است.[5] همین مورد در خصوص قبایل سیبریایی ساکن در مناطق شمالی دورتر یعنی دولگان‌ها، یاکوت‌ها، تونگوزها صادق است. در میان یوکاگیرها این لباس دارای پر نیز هست.[6] پوتین شمن تونگوزها شبیه پای پرنده است.[7] پیچیده‌ترین لباس پرنده‌ای‌شکل در میان شمن‌های یاکوت وجود دارد؛ لباس آنها نشانگر اسکلت آهنی کاملی از پرنده است.[8] در واقع، بر طبق گفتهٔ شیروکوگوروف ظاهراً مرکز پراکنش لباس پرنده‌ای‌شکل منطقه‌ای باید باشد که امروزه یاکوت‌ها در آن ساکنند.

حتی در جاییکه این لباس معرف و نشانگر هیچگونه ساختار پرنده‌ای‌شکل مشهود نیست ـ مثلاً در بین مانچوها که شدیداً تحت نفوذ و تأثیر امواج پی آیند فرهنگ چینی ـ بودایی بوده‌اند[9] ـ سرپوش یا کلاهی از پر می‌سازند و ادای پرنده را درمی‌آورند.[10] شمن مغول بر روی شانه‌هایش

---

1. Minusinsk
2. Harva, *Die religiösen Vorstellungen*, pp.504f.
3. Ibid., figs.71-87-88, 507-08, 519-20. Cf. also W. Schmidt, *Der Ursprung*, XI, pp.430-31.
4. Cf. Leo Sternberg, "Der Adlerkult bei den Völkern Sibiriens", p.145.
5. Shirokogoroff, p.296.
6. Jochelson, *The yukagir*, pp.169-76.
7. Harva, *Die religiösen Vorstellungen*, p.511, fig.76.
8. Shirokogoroff, p.296.
9. Ibid.
10. Ibid., p.295.

«بال‌هایی» دارد و به مجرد اینکه لباسش را می‌پوشد احساس می‌کند به شکل پرنده تغییر می‌یابد.[۱] احتمالاً در اعصار پیشین این ظاهر پرنده‌ای‌شکل، در کل، در میان آلتایی‌ها، حتی مشخص‌تر بوده است.[۲] امروزه پرهای جغد، تنها، عصای باکای قزاق قرقیز را تزئین می‌کند.[۳]

شیروکوگوروف به استناد منابع خبری تونگوزی‌اش می‌افزاید که لباس پرنده‌ای برای پرواز به جهانی دیگر ضروری و اجتناب‌ناپذیر است. «آنها می‌گویند که وقتی این لباس سبک باشد، رفتن (به جهانی دیگر) آسان‌تر است».[۴] به همین دلیل است که در افسانه‌ها، شمنْ زن به مجرد اینکه بال و پر جادویی‌اش را بدست می‌آورد، در فضا پرواز می‌کند.[۵] اوهلمارکس[۶] معتقد است این مجموعه ریشه در قطب شمال دارد ودقیقاً باید با اعتقاد به «ارواح یاریگر» مرتبط باشند، که به شمن برای انجام سفر هوایی‌اش کمک می‌کنند. امّا همانگونه که قبلاً دیده‌ایم، و دوباره بعداً خواهیم دید، همین نمادپردازی

---

1. Ohlmarks, *Studien*, p.211.
2. Harva, *Die religiösen Vorstellungen*, p.504.
3. Castagne, "Magie et exorcisme", p.67.
4. *Psychomental Complex*, p.296.
5. Ohlmarks, p.212.

بن‌مایهٔ پرواز به کمک پرندگان در فرهنگ عامه، خصوصاً در آمریکای شمالی، کاملاً متداول است؛ نگاه کنید به،

Stith Thompson, *Motif-Index*, V.III, pp.10, 381.

حتی بن‌مایهٔ پرنده ـ پری، که با انسان (فانی) ازدواج می‌کند، و به مجرد اینکه او قادر می‌شود تا مالکیت پر و بالی راکه همسرش مدت‌ها از او مخفی نگه داشته است بدست آورد، پرواز می‌کند. برای مثال مقایسه کنید با،

U. Holmberg, *Finno-Ugric [and] Siberian [Mythology]*, p.501.

همچنین نگاه کنید به افسانه شمن زن بوریاتی که با اسب جادویی هشت پایش صعود می‌کند، ص ۶۸۱ و بعد از آن.

6. Studien, p.211.

هوایی آسمانی کمابیش در سرتاسر دنیا، دقیقاً در ارتباط با شمن‌ها، ساحران و موجودات اسطوره‌ای، که گاهی به این موجودات اسطوره‌ای تجسم می‌بخشند، دیده می‌شود.

امّا ما باید به ارتباطات اسطوره‌ای نیز که مابین عقاب و شمن وجود دارد توجه نماییم. به یاد داشته باشید عقاب، که تصور می‌شود پدر شمن نخستین است، نقش قابل توجهی را در تشرف شمن ایفا می‌کند، و در نهایت، عقاب در کانون مجموعه‌ای اسطوره‌ای است که درخت جهانی و سفر خلسه‌آمیز شمن را در برمی‌گیرد. همچنین نباید فراموش کنیم که به نوعی عقاب، نمایانگر یا نماد موجود برین ولو در شکل قویاً خورشیدی آن است. به نظر خواهد رسید که تمام این عناصر دست به دست هم می‌دهند تا معنا و واقعیت دینی لباس شمن را با دقت بسیار زیادی بازنمایی کنند: پوشیدن این لباس بازگشتن به شرایطی اسطوره‌ای است که در طی تجربه‌های طولانی و آیین‌های تشرف شمن آشکار گردیده و تثبیت می‌شود.

نمادپردازی اسکلت

این نمادپردازی بیشتر بواسطهٔ این واقعیت اثبات می‌گردد که لباس شمن برخی اشیای آهنی شبیه به استخوان‌ها را بر خود دارد، و حداقل تا اندازه‌ای، رو به آن‌سو دارد تا ظاهری اسکلت‌گونه به آن بدهد.[1] برخی مؤلفین از جمله هولمبرگ[2] (هاروا)[3] تصور نموده‌اند که این اسکلت، اسکلت پرنده است. امّا تروشکانسکی[4] در اوایل سال ۱۹۰۲ نشان داد که حداقل در مورد شمن

---

1. See, for exmple, H. Findeisen, "Der Mensch und seine Teile in der Kunst der Jennissejer (keto)", figs.37-38 (after Anuchin, figs.16 and 37). Cf. also Findeisen, *Schamanentum*, pp.86ff.
2. Holmberg
3. The Shaman Costume, pp.14f.
4. Troskchansky

یاکوت، این «استخوان‌های» آهنی به تقلید از اسکلت انسان ساخته شده‌اند. فردی اهل ینی سی به کای دونر گفت که استخوان‌ها، اسکلت خود شمن بودند.[1] خود هاروا[2] به این عقیده تمایل پیدا کرد که این اسکلت انسان است، گرچه در همین زمان (۱۹۱۰) پکارشکی[3] فرضیهٔ دیگری را مطرح نموده بود: این اسکلت کمابیش ترکیبی از اسکلت انسان و پرنده است. در بین مانچوها این «استخوان‌ها» از آهن و فولاد ساخته شده‌اند و شمن‌ها اظهار می‌کنند (حداقل در زمانهٔ خودِ ما) که آنها نمایشگر بال‌ها هستند.[4] امّا هیچگونه شکی وجود ندارد که در بسیاری موارد، این استخوان‌ها نماد و نمایانگر اسکلت انسان شناخته می‌شوند. فیندیزن[5] شی‌ای آهنی را بازآفرینی می‌کند[6] که به گونهٔ تحسین‌برانگیزی شبیه (استخوان) درشت‌نی انسان است.[7]

با وجود این هر نظری که در این‌باره داشته باشیم، اساساً این دو نظریه منتهی به همان باور بنیادین می‌شوند: با تلاش برای شبیه گشتن به اسکلت، خواه اسکلت انسان یا اسکلت پرنده، لباس شمنی موقعیت خاص کسی را که آن را پوشیده است، نشان می‌دهد، که به نوعی کسی است که مرده بوده است و به زندگی باز گشته است. ما دیده‌ایم که در میان یاکوت‌ها، بوریات‌ها و دیگر اقوام سیبریایی، باور بر اینست که شمن‌ها توسط اجدادشان کشته شده‌اند، که بعد از «پختن» بدن‌هایشان استخوان‌های آنها را شمرده و آنها را سرجایشان قرار می‌دهند، آنها را با آهن به همدیگر محکم می‌بندند و با گوشت تازه

---

1. Donner: "Beiträge zur Frage nach dem Ursprung der jenissei-Ostjaken", p.15, *Ethnological Notes about the Yenissey-Ostyak*. p.80.

همین اواخر به نظر می‌رسد این محقق تغییر عقیده داده است: مقایسه کنید با،

La Sibérie. p.228.

2. *Die religiösen Vorstellungen*, p.514.

3. E. K. Pekarsky

4. Shirokogoroff, p.294.

5. Findeisen

6. "Der Mensch und seine Teile", fig.39.

7. In the Berliner Museum für Völkerkunde.

می‌پوشانند.[۱] امروزه در میان اقوام شکارچی، استخوان‌ها، هم استخوان انسان و هم استخوان حیوان معرف و نماد منبع نهایی حیاتند، منبعی که این گونه‌ها به میل خود از آن بازسازی می‌شوند. به این دلیل است که استخوان‌های حیوانات شکسته نمی‌شوند، بلکه به دقت جمع‌آوری شده و طبق آداب و رسوم از شرّ آنها خلاص می‌شوند یعنی آنها را می‌سوزانند، بر روی سکّوها (بلندی‌ها) یا بر روی درختان قرار می‌دهند، به داخل دریا می‌اندازند و از این قبیل کارها.[۲] از این نقطه نظر سوزاندن حیوانات دقیقاً روشی را دنبال می‌کند که برای خلاصی از بقایای جسد انسان به‌کار می‌رود.[۳] زیرا در هر دو مورد به مانند هم، تصور بر اینست که «روح» در استخوان‌ها به سر می‌برد و از اینرو احتمال تجدید حیات شخص (یا حیوان) از استخوان‌هایش را می‌دهند.

در حال حاضر، اسکلتی که بر روی لباس شمن تصویر و به نمایش گذاشته می‌شود خلاصهٔ نمایش تشرف اوست و دوباره به آن واقعیت می‌بخشد، یعنی نمایش مرگ و تجدید حیات. این تصور که این اسکلت

---

1. Cf. H. Nachtigall, "Die kulturhistorische Wurzel der Schamanenskelettierung", passim.

در خصوص تصور مردم اوراسیای شمالی دربارهٔ استخوان به عنوان جایگاه و محل استقرار روح، مقایسه کنید با،

Ivar Paulson, *Die primitiven Seelenvorstellungen der nordeurasischen Völker*, pp.137ff., 202ff., 236ff.

2. Cf. Holmberg (Harva): "Über die jagdriten der nördlichen Völker Asiens und Europas", pp.34ff.; *Die religiösen Vorstellungen*, pp.434f., Adolf Fridrich, "Knochen und Skelett in der Vorstellungswelt Nordasiens", pp.194f.; K. Meuli, "Griechische Opferbräuche", pp.234ff.

که شامل مطالب مستند بسیار زیادی است؛

"Die erhöhte, Bestattung in Nordund Hochasien", passim.

3. Harva, *Die religiösen Vorstellungen*, pp.440-41.

نمایانگر اسکلت انسان است یا نمایانگر اسکلت حیوان از اهمیت اندکی برخوردار است. در هر صورت آنچه مطرح است اصل ادامهٔ حیات یعنی مادهٔ اولیه‌ای است که نیاکان اسطوره‌ای آن را حفظ و نگهداری می‌کنند. اسکلت انسان به نوعی نماد و نمایانگر صورت ازلی شمن است، زیرا اعتقاد بر اینست که این اسکلت معرف خانواده‌ای است که شمن‌های اجدادی پشت سر هم از آن متولد شده بودند («استخوان‌ها» اصل و تبار خانواده معرفی می‌شد؛ «استخوان N» برای نشان دادن «فرزند N» مورد استفاده قرار می‌گیرد).[1] اسکلت پرنده نوعی از همین تصور است: از یک طرف، شمن نخستین از وصلت بین یک عقاب و یک زن متولد می‌شود؛ و در واقع او یک پرنده است، به طوری که مانند پرنده به عوالم بالاتر دسترسی دارد. نظریهٔ مشابهی زیربنای مواردی را تشکیل می‌دهد که در آنها اسکلت ـ یا ماسک ـ شمن را به حیوانی دیگر (گوزن نر، و غیر آن) مبدل می‌نماید.[2] زیرا تصور می‌شود نیای (صورت قدیمی) اسطوره‌ای حیوان منشأ بی‌پایان حیات این انواع است و این منشأ در این استخوان‌های حیوانات یافت می‌شود. در اینجا نمی‌توان از توتمیسم سخن گفت. بلکه، این موضوعی راجع به ارتباطات سرّی بین انسان و شکار اوست، ارتباطاتی که برای جوامع شکارچی اساسی هستند و اخیراً فردریش[3] و مولی[4] این ارتباطات را تبیین و روشن نموده‌اند.

---

1. Cf. A. Fridrich and G. Buddruss, *Schamanengeschichten aus Sibirien*, pp.36f.

۲. مثلاً، لباس شمن تونگوز نمایانگر گوزن نر است، که با تکه‌های آهن به اسکلتش اشاره می‌شود، شاخ‌هایش نیز آهنی‌اند. بر طبق افسانه‌های یاکوت‌ها، شمن‌ها در شکل گاوهای نر با همدیگر می‌جنگند، و غیره.
نگاه کنید به ص۱۶۹ به بعد.

3. Friedrich Cf. ibid., p.212.

4. Meuli

نوزایی از استخوان‌ها

اینکه حیوان شکار شده یا اهلی دوباره می‌تواند از استخوان‌هایش زاده شود، باوری است که در مناطق بیرون از سیبری نیز وجود دارد. فریزر سابقاً برخی نمونه‌های مربوط به آمریکا را ثبت نموده است.[۱] به گفتهٔ فروبنیوس[۲] این موضوع اسطوره‌ای ـ آیینی هنوز هم در میان آراندا‌ها، قبایل داخلی آمریکای جنوبی، بوشمن‌ها و حامی‌نژادان[۳] آفریقا زنده است.[۴] فردریش اطلاعات مربوط به آفریقا را افزایش داده و آن را تکمیل نموده است[۵] و به درستی آنها را نمودی از معنویت زندگی شبانان[۶] قلمداد می‌کند. مضافاً اینکه همین مجموعهٔ اسطوره‌ای ـ آیینی در فرهنگ‌های توسعه‌یافته‌تر، خواه در خود سنت دینی یا به صورت داستان‌ها، حفظ گردیده است.[۷] افسانه‌ای

---

۱. بسیاری از سرخ‌پوستان مینیتاری «اعتقاد دارند که استخوان‌های آن گاومیش‌هایی که آنان را کشته‌اند و از گوشت عریان ساخته‌اند دوباره با گوشت جدید زنده می‌شوند و تکان می‌خورند، و چاق و فربه می‌شوند، و برای قصاب در ماه ژوئن بعدی مناسب می‌شوند».
(Spirits of the Corn and of the Wild, II, p.256).
همین آیین در میان داکوتاها، اسکیموهای بافینلند و خلیج هودسون، یوراکارهای بولیوی، لپ‌ها، و غیره، یافت می‌شود.
See ibid., II, pp.247f; O. Zerries, *Wildund Buschgeister in Südamerika*, pp.174ff., 303-04; L. Schmidt, Der Herr der tiere "in einigen Sagenlandschaften Europas und Eurasiens" , pp.525ff. Cf. also *Émile* Nourry (P. Saintyves, pseud.), *Les Contes de Perrault*, pp.39f.; C. M. Edsman, *Ignis divinus: Le feu comme moyen de rajeunissement et d'mmortalite'*, pp.151ff.

2. Frobenius
3. Hamites
4. *Kulturgeschichte Afrikas*, p.183-85.
5. Afrikanische Priestertümer, pp.187-89.
6. Pastoral

۷. والدمارلیونگمن (*Traditionswanderungen*, Euphrat-Rhein, II, pp.1078f.) این واقعیت را متذکر می‌گردد که ممنوعیت شکستن استخوان‌های حیوانات در داستان یهودیان و ژرمن‌های

گاگازی[1] (بسارابیای جنوبی[2] و دوبرود ژای شمالی[3]) نقل می‌کند که آدم، به منظور پیدا نمودن همسرانی برای پسرانش استخوان‌های حیوانات مختلفی را جمع‌آوری کرد و برای حیات بخشیدن به آنها به درگاه خداوند دعا نمود.[4] در داستانی ارمنی، شکارچی شاهد مراسم ازدواج ارواح جنگل بود. او که به آن میهمانی دعوت گردیده بود، از خوردن امتناع ورزید ولی استخوان دندهٔ گاو نری را که با آن مورد پذیرایی قرار گرفته بود نزد خود نگه داشت. بعدها زمانی که ارواح همهٔ استخوان‌های این حیوان را برای بازگرداندن او به حیات جمع نمودند، مجبور گردیدند به جای استخوان دندهٔ گمشده، شاخهٔ درخت گردویی را جایگزین نمایند.[5]

در این ارتباط می‌توان ماجرایی را از کتابچهٔ گزیده‌های منثور[6] نقل نمود ـ رویدادی که برای بزهای تور[7] رخ داد. تور در سفری با کالسکه و بُزهایش، در خانهٔ دهقانی منزل گرفت. «نزدیک غروب تور بُزهایش را برداشت و هر دوی آنها را ذبح نمود؛ پس از آن پوست آنها را کَنده و در داخل دیگ بزرگی گذاشت. وقتی پختن آنها تمام شد، در آن هنگام تور و رفیقش برای صرف

باستان، در قفقاز، ترنسیلوانیا، اتریش، کشورهای کوه‌های آلپ، فرانسه، بلژیک، انگلستان، و سوئد یافت می‌شود. امّا، این دانشمند سوئدی، طبق نظریات شرقی منتشر کرده‌اش، معتقد است که همه این اعتقادات باید نسبتاً متأخر و با منشأ شرقی باشند.

1. Gagauzi

۲. South Bessarabia، منطقه‌ای در اروپای جنوب شرقی (م).

3. North Dobrudja

4. C. Fillingham Coxwell, comp. and ed., *Siberian and other Folk-Tales*, p.422.

5. Ibid., p.1020, T. Lehtisalo.
("Der Tod und die Wiedergeburt des künftigen Schamanen", p.19).
ماجرای مشابهی را دربارهٔ قیصرخان قهرمان بوگدانی ذکر می‌کند: گوساله‌ای که کشته و خورده می‌شود و دوباره از استخوان‌هایش زنده می‌شود، امّا یکی از استخوان‌ها مفقود می‌شود.

۶. Prose Edda، سرودهٔ اسنوری استورلوسان (م).

7. Thor

شام نشستند. تور از دهقان، و همسرش، و بچه‌هایش خواست تا شام بخورند... تور پوست‌های بُز را دورتر از آتش قرار داد، و به دهقان و خدمتکارانش گفت استخوان‌ها را باید روی پوست‌های بُز بریزند. تژالفی[1] پسر مرد دهقان استخوان ران آن بز را نگه داشت؛ و با چاقویش استخوان را شکست و مغز آن را خُرد نمود.

«تور شب را در آنجا ماند؛ و در فاصلهٔ پیش از سپیده‌دم بلند شد و لباسش را پوشید، آن مژولْنیر[2] (استخوان) چکشی را برداشت، جهت آن را تغییر داد، و پوست‌های بُز را تبرک و تقدیس نمود؛ بلافاصله بُزهای نر از جا برخاستند ولی پای عقبی یکی از آنها چلاق بود».[3]

این رویداد در میان ژرمن‌های اوّلیه مؤید بقای باوری کهن است که مردم شکارچی وصحرانشین آن‌را حفظ کرده‌اند. این باورضرورتاً ویژگی معنویت «شمنیستی» نیست. در هر صورت، ما آن را اکنون ذکر نمودیم، ولی بررسی خود را راجع به بقایای شمنیسم هندو-آریایی تا زمانی که دیدگاهی کلی از نظریات و اعمال شمنی بدست آوریم، به وقت دیگری موکول می‌کنیم.

علاوه بر این در ارتباط با تجدید حیات استخوان‌ها می‌توانیم مکاشفهٔ مشهور حزقیال را نقل کنیم، گرچه این رویداد به افق دینی کاملاً متفاوتی مربوط می‌گردد که نمونه‌هایی از آن را قبلاً آوردیم. «دست خداوند بر من فرود آمده، مرا در روح خداوند بیرون برد و (در جای) همواری قرار داد و آن از استخوان‌ها پُر بود... و او مرا گفت، ای پسر انسان آیا می‌شود که استخوان‌ها زنده گردند؟ گفتم، ای خدای یهوه، تو می‌دانی. بار دیگر به من گفت: به این

---

1. Thjālfi 2. Mjölnir

3. Prose Edda, ch, XXVI (tr. A. G. Brodeur, p.57).

این رویداد موضوع مطالعهٔ کاملاً مستند سی. دبلیو. ون سیدوف است،

"Tros fard till Utgard. I: Tros bockslaktning", used by Edsman, *Ignis divinus*, pp.52ff. Cf. also J. W. Mannhardt, *Germanische Mythen*, pp.57-75.

استخوان‌ها وحی کن و به آنها بگو ای استخوان‌های خشک سخن خدای ارباب را گوش دهید. به این نحو خدای ارباب به این استخوان‌ها می‌گوید؛ بنگرید که من به شما جان خواهم داد و شما زنده خواهید گشت... و آگاه خواهید گشت که من خدا (ارباب جهان) هستم. لذا من وحی نمودم همانگونه که به من دستور داده شده بود: و همچنانکه من در حال ابلاغ وحی بودم صدایی در آنجا می‌آمد و آنک یک لرزش، و استخوان‌ها، استخوان به استخوان او دور هم جمع شدند. و وقتی که نگاه کردم آنک، عضلات و گوشت روی استخوان‌ها را پوشاندند....[1]

فردریش همچنین به نقاشی‌ای اشاره می‌کند که گِرونودِل[2] آن را در ویرانه‌های معبدی در سانقیماقیز[3] کشف نمود؛ این نقاشی مردی را نشان می‌داد که با دعای راهبی بودایی از استخوان‌هایش دوباره زنده می‌شود.[4] اینجا جای آن نیست تا وارد جزئیات تأثیر ایرانیان بر هند بودایی شویم، همچنین جای آن نیست تا موضوع شباهت‌های بین سنن تبتی و ایرانی را که هنوز چندان مورد تحقیق و بررسی قرار نگرفته‌اند مطرح نماییم. همانگونه که جی. جی. مودی[5] مدت‌ها پیش اظهار نموده، شباهت قابل توجه بین

---

1. Ez. 37: pp.1-8ff. See also the Book of the Dead, Ch.CXXV;

در مصر نیز، استخوان‌ها به منظور تجدید حیات (رستاخیز) باید حفظ و نگهداری می‌شدند. مقایسه کنید با قرآن، سورهٔ دوم، آیه ۲۵۹.

در افسانه‌ای آزتکی (عنوان گروهی از هندیشمردگان) انسان از استخوان‌هایی که از جهان مردگان می‌آورد متولد می‌شود؛ مقایسه کنید با،

H. B. Alexander, *Latin-American [Mythology]*, p.90.

2. Grünwedel 3. Sängimäghiz

4. A. Grünwedel, *Die Teufel des Avesta und ihre Beziehungen zur Ikonographie des Buddhismus Zentral-Asiens*, II, pp.68-69, fig.62; A. Friedrich, "Knochen und Skelett", p.230.

5. Cf. "The Tibetan Mode of the Dead", pp.1f.; Friedrich, p.227, Cf. *Yašt*, 13, 11; *Bundahišn*, 220.

(نوزایی از استخوان‌ها)

آیین‌های تبتی و ایرانی عدم دفن اجساد و در معرض دید قرار دادن اجساد مردگان است. در هر دو آیین جسد را رها می‌کنند تا توسط سگ‌ها و کرکس‌ها خورده شوند؛ در نزد تبتی‌ها این موضوع که جسد تا آنجا که ممکن است سریعاً باید به اسکلت مبدّل شود دارای اهمیت بسیار زیادی است. ایرانیان استخوان‌ها را در آستودان،[1] «مکان استخوان‌ها» قرار می‌دهند، و در آنجا در انتظار تجدید حیات می‌مانند.[2] این آیین‌ها را چه بسا می‌توانیم باقیماندهٔ معنویت شبانی قلمداد نماییم.

در فرهنگ عامهٔ جادویی هند باور بر اینست که برخی قدیسان و یوگی‌ها قادرند مردگان را از استخوان‌ها یا خاکسترهایشان زنده نمایند؛ مثلاً گوراخناس[3] قادر به چنین کاری است،[4] و در این رابطه شایان ذکر است که این جادوگر مشهور، بنیانگذار فرقه‌ای یوگایی ـ تنتره‌ای به نام یوگی‌های کانپاتیا[5] شمرده می‌شود، که در میان آنها تعدادی از بقایای شمنی دیگر را خواهیم یافت. در آخر، نقل برخی مراقبات بودایی که منظور از آنها دستیابی به مکاشفهٔ تبدیل بدن به اسکلت است، روشنگر خواهد بود؛[6] نقش مهم

---

1. astodan

۲. مقایسه کنید با خانهٔ استخوان‌ها در افسانهٔ بزرگ روسی (Coxwell, Siberian and Other Folk-Tales, p.682).

در پرتو این حقایق، این جالب توجه خواهد بود تا دوآلیسم ایرانی را مورد بازنگری قرار دهیم که برای بیان تضاد «معنوی»، اصطلاح اوشتانا، استخوانی، را به‌کار می‌برد. علاوه بر این، همانطور که فردریش اشاره می‌کند (pp.245f.)، آشتوویداتو، که به معنای «استخوان‌شکن» است، بی‌ارتباط با ارواح پلیدی که شمن‌های یاکوت، تونگوز و بوریات را شکنجه و آزار می‌دهند نیست.

3. Gorakhnath

4. See, for example, George W. Briggs, *Gorakhnath and the kānphaṭā Yogis*, pp.189-190.

5. Kānphaṭā Yogis

6. Cf. A. M. Pozdneyev, *Dhyāna und Samādhi im mongolischen Lamaismus*, pp.24f. On the "meditations on death" in Taoism, Cf. Rousselle, "Die Typen der Meditation in China", especially pp.30ff.

جمجمه‌ها و استخوان‌های انسان در لامائیسم و تنتریسم؛[1] رقص اسکلت در تبّت و مغولستان،[2] نقشی که **برهما ـ راندرا**[3] (=**ساتورافرونتالیس**)[4] در روش‌های خلسه‌آمیز تبتی ـ هندی و در لامائیسم بازی می‌کند؛[5] و از این قبیل موارد. تمامی این آیین‌ها و مفاهیم ظاهراً به ما نشان می‌دهند که علیرغم ادغام کنونی آنها در نظام‌های بسیار مختلف سُنن باستانی و کهنی که منشأ حیات را در استخوان‌ها می‌بینند، به طور کامل از افق دید معنوی آسیا محو نشده‌اند.

امّا استخوان همچنین نقش‌های دیگری را در اساطیر و آیین‌های شمنی ایفا می‌نماید. لذا، مثلاً وقتی شمن واسیوگان ـ اوستیاک در جستجوی روح بیمار حرکت می‌کند، او در قایقی به جهان دیگر سفر می‌کند که از (استخوان‌های) قفسهٔ سینه ساخته شده و پاروی آن از استخوان کتف است.[6] در این ارتباط باید غیبگویی با استخوان کتف قوچ یاگوسفند را نیز ذکر کنیم، که به طور گسترده‌ای در میان کالمیک[7]ها، قرقیزها، و مغول معمول است؛ در میان کوریاک‌ها این کار با استخوان کتف فُک انجام می‌شود.[8]

---

1. Cf. Robert Bleichsteiner, *L'Église jaune*, p.222; Friedrich, p.211.

2. Bleichsteiner, p.222; Friedrich, p.225.

3. brahma-randhra

4. sutura frontalis

5. Eliade, *Yoga: Immortality and Freedom*, pp.321ff., 419f; Friedrich, p.236.

6. Karjalainen, *Die religion der Jugra-Völker*, II, p.335.

۷. kalmyk، مغول‌های بودایی (م).

۸ تفاصیل اصلی سابقاً توسط ار. آندره "Scapulimantia" بدست داده شده است. همچنین نگاه کنید به،

Friedrich, pp.214f.

علاوه بر کتاب‌شناسی‌اش

G. L. Kitiredge, Witchcraft in Old and New England, pp.144, 462, n.44.

به نظر می‌رسد مرکز جذب این روش غیبگویی در آسیای مرکزی باشد

(Cf. B. Laufer, "Columbus and Cathay, and the Meaning of America to the Orientalist", p.99)

این روش غالباً در چین، در دورهٔ تاریخ نخستین دورهٔ شانگ مستعمل بود

خود غیبگویی شیوه‌ای است که به طور خاص با واقعیتْ بخشی به حقایق روحانی که بنیاد و اساس شمنیسم هستند یا برای تسهیل برقراری ارتباط با آنها، متناسب و سازگار است. در اینجا هم استخوان حیوان نماد راز حیات در باززایی و تجدید حیات دائمی است و از اینرو خودش هر چیزی را که ـ ولو تنها در عمل ـ به گذشته یا آیندهٔ حیات مربوط می‌شود، در برمی‌گیرد.

گمان نمی‌کنم که با ذکر همهٔ این اعمال و باورها از موضوع خود ـ اسکلتی که با لباس شمنی تصویر می‌شود ـ زیاد دور افتاده باشیم. تقریباً تمامی آنها به سطوح مشابه یا قابل تطبیق فرهنگ مربوط می‌شوند، و با بررسی جزئیات آنها، ما به برخی از اطلاعات قابل دسترسی دربارهٔ این حوزهٔ وسیع فرهنگ شکارچیان و شبانان اشاره کرده‌ایم. با وجود این، اجازه دهید این موضوع را روشن کنیم که تمام این بقایا و نشانه‌ها به طور مساوی به ساختاری «شمنی» اشاره ندارند. و اجازه دهید اضافه نماییم که در رابطه با شباهت‌های موجود در برخی آیین‌های تبتی، مغولی، آسیای شمالی و حتی قطب شمال ضرورت دارد تأثیرات آسیای جنوبی و خصوصاً تأثیرات هند را در نظر داشته باشیم. ما ناگریزیم به این موضوعات باز گردیم.

(See H. G. Greel, *The Birth of China*, pp.41ff., 185ff.).

همین فن و روش در میان لولوها متداول است، مقایسه کنید با،

L. Vannicelli, *La religione dei Lolo*, p.151.

غیبگویی با استخوان کتف در آمریکای شمالی، که به قبایل لابرادور و کوک محدود می‌شود، منشأ آسیایی دارد؛ مقایسه کنید با،

John M. copper, "Northern Algonkian Scrying and Scapulimancy", and Laufer, p.99. See also E. J. Eisenberger, "Das Wahrsagan aus dem Schulterbaltt", passim; H. Hoffmann, *Qullen zur Geschichte der tibetischen Bon -- Religion*, pp.193ff.; Leopold Schmidt, "Pelops und die Haselhexe", p.72, n.28; Fritz Boehm, "Spatulimantie", passim; F. Altheim, *Geschichte der Hunnen*, I, pp.268ff.; C. R. Bawden, "On the Practice of Scapuilmancy among the Mongols".

ماسک‌های شمنی

باید به خاطر داشت که از جمله چیزهایی که شمن بوریات در اختیار دارد ماسکی ترسناک است که نیل رئیس اعظم یاروسلاول‌ها از آن سخن به میان می‌آورد.[۱] امروزه این ماسک در میان بوریات‌ها مورد استفاده قرار نمی‌گیرد. در واقع ماسک‌های شمنی تقریباً به ندرت در سیبری و آسیای شمالی وجود دارند. شیروکوگوروف مورد بی‌نظیری را نقل می‌نماید که در این مورد شمن تونگوزی با لِبداهه ماسکی را درست می‌کند «تا نشان دهد روح مالو[۲] در اوست».[۳] در بین چوکچی‌ها، کوریاک‌ها، کامچادال[۴]ها، یوکاگیرها و یاکوت‌ها ماسک هیچگونه نقشی در شمنیسم ندارد؛ بلکه ماسک گهگاه برای ترساندن بچه‌ها (مثلاً در میان چوکچی‌ها)، و در تشییع جنازه‌ها برای جلوگیری از شناخته شدن توسط ارواح مردگان (یوکاگیرها) مورد استفاده قرار می‌گیرد. در بین اسکیموها و عمدتاً در بین اسکیموهای آلاسکا، که شدیداً تحت تأثیر و نفوذ فرهنگ سرخ‌پوستی آمریکا هستند، شمن از ماسک استفاده می‌نماید.[۵]

در آسیا اندک موارد استفاده از ماسک که مورد تأیید واقع شده، تقریباً منحصر به قبایل جنوبی می‌شود. در میان شمن‌های سیاه تاتارها گهگاه از ماسک پوست درخت غان، با سبیل و ابروهایی از دُم‌های سنجاب‌ها استفاده می‌شود.[۶] همین مورد در خصوص تاتارهای تومسک[۷] صادق است.[۸] در

---

۱. نگاه کنید به ص۲۴۹ و بعد از آن.

2. Malu

3. *Psychomental Complex*, p.152, n.2.

4. Kamchadal

5. See Ohlmarks, pp.65f.

6. G. N. Potanin, *Ocherki Severo-Zapadnoi Mongolii*, IV, p.54; Harva, *Die religiösen Vorstellungen*, p.524.

7. Tomsk

8. D. Zelenin, "Ein erotischer Ritus in den Opferungen der altaischen Tuerken", pp.84f.

آلتایی و در میان گُلدی‌ها وقتی شمن روح شخص مرده را به قلمرو ارواح راهنمایی می‌کند برای اینکه توسط ارواح شناخته نشود به صورتش پیه (چربی) می‌مالد.[1] همین رسم در مناطق دیگر وجود دارد، و برای قربانی خرس، با همین منظور، به کار برده می‌شود.[2] در این ارتباط بد نیست یادآوری کنیم که رسم روغن مالیدن به صورت، تا حدّی در میان جوامع «ابتدایی» رایج است و اینکه، معنا و مفهوم این روغن مالیدن همواره به همان سادگی ای که به نظر می‌رسد نیست. تغییر چهره یا دفاع در مقابل ارواح همواره مدّ نظر نیست، بلکه تا حدّی روشی مقدّماتی برای مشارکت جادویی در جهان ارواح است. لذا درمی‌یابیم که، در بسیاری از مناطق جهان، ماسک‌ها تصویرگر اجدادند و اعتقاد بر اینست کسانی که این ماسک‌ها را می‌پوشند، به آنها تجسّد می‌بخشند.[3] روغن مالیدن به صورت یکی از ساده‌ترین طُرُق پنهان نمودن خود یعنی برای تجسّد بخشیدن به ارواح مردگان است. ماسک‌ها در مناطق دیگر با انجمن‌های سرّی مردان و آیین نیاکان مرتبطند. در بررسی‌های تاریخی ـ فرهنگی فرض بر اینست که مجموعهٔ متشکل از ماسک‌ها، آیین اجدادی و آیین تشرف انجمن‌های سرّی متعلق به دورهٔ فرهنگی مادرسالاری می‌باشند، و طبق این تفسیر جوامع سرّی، واکنشی در مقابل برتری و سلطهٔ زنان هستند.[4]

---

1. Radlov, *Aus Sibirien*, II, 55; Harva, *Die religiösen Vorstellungen*, p.525.
2. Nioradze, *Der Schamanismus*, p.77.
3. K. Meuli: "Maske"; *Schweizer Masken*, pp.44ff.; A. Slawik, "Kultische Geheimbünde der Japaner und Germanen", pp.717ff.; K. Ranke, *Indogermanische Totenverehrung*, V.I, p.117ff., 173.
4. Cf., for example, Georges Montandon, Traité d'ethnologie culturelle, pp.723ff.

راجع به آمریکا، نگاه کنید به تردیدها و ملاحظاتی که توسط اِی. ال. کروبر و کاترین هولت اظهار شده است،

کمیابی ماسک‌های شمنی نباید ما را متعجب سازد. چنانکه هاروا به درستی اظهار نموده است[1] لباس شمن خود یک ماسک است و چه بسا بتوان لباس شمن را در اصل نشأت گرفته از یک ماسک به حساب آورد. تلاش‌هایی صورت گرفته است تا منشأ شرقی ـ و در نتیجه منشأ جدید ـ شمنیسم سیبری را در بین سایر چیزها با استناد به این امر که ماسک‌ها غالباً در آسیای جنوبی وجود دارند و به طور فزاینده‌ای در مناطق شمالی دور، کمیاب و نهایتاً نایاب می‌شوند، اثبات نماید.[2] در اینجا نمی‌توانیم وارد بحث «منشأ» شمنیسم سیبری شویم. با این حال شایان ذکر است که در شمنیسم آسیای شمالی و قطب شمال لباس و ماسک (شمنی) به اشکال گوناگون ارزش‌گذاری شده‌اند.[3] در برخی مناطق اعتقاد بر اینست که ماسک به تمرکز کمک می‌کند. ما دیده‌ایم که روسری که چشمان یا حتی تمام صورت شمن را می‌پوشاند، نقش مشابهی را در برخی موارد ایفا می‌کند. گاهی نیز، ولو اینکه ذکری از ماسک به معنای دقیق آن وجود ندارد، ولی چیز مشابهی وجود دارد ـ مثلاً در میان گلدی‌ها و سویوت‌ها خزها و روسری‌هایی به‌کار برده می‌شوند که تقریباً سر شمن را می‌پوشانند.[4]

به این دلایل و با توجه به ارزش‌گذاری‌های مختلف و متفاوتی که در

"Masks and Moieties as a Culture Complex",

و پاسخ دبلیو اشمیت

"Die Kulturhistorische Methode und die nordamenrikanische Ethnologie", pp.553ff.

1. *Die religiösen Vorstellungen*, pp.524f.

2. Cf. A. Gahs in W. Schmidt, *Der Ursprung*, III, pp.336ff.;

راجع به دیدگاهی مخالف،

Ohlmarks, pp.65f.

نگاه کنید به ص ۷۱۷ به بعد.

3. For example, among the Samoyed (Castrèn, cited by Ohlmarks, p.67).

4. Harva, figs.86-88.

آیین‌ها وفنون خلسه نیز به آنها داده می‌شود، می‌توانیم نتیجه بگیریم که ماسک همان نقش لباس شمن را ایفا می‌کند و این دو عنصر را می‌توان قابل جایگزینی و جابجایی دانست. از اینرو هر جاکه از ماسک استفاده می‌شود (و خارج از ایدئولوژی شمنی به معنای دقیق آن) ماسک آشکارا تجسم شخصیتی اسطوره‌ای (نیا، حیوان اسطوره‌ای، خدا) را اعلان می‌دارد.[۱] این لباس به سهم خودش شمن را به طور ماهوی استحاله می‌کند، و او را در پیش چشمان همگان به موجودی فرابشری مبدل می‌نماید. به‌گونه‌ای مساوی همین نکته صادق است خواه ویژگی بارزی که لباس بر آن است به نمایش گذارد، نشان دادن وجههٔ شخص مرده‌ای است که به زندگی بازگشته (اسکلت) یا توانایی پرواز (پرنده)، یا شرایط همسری برای «زوجی آسمانی» (لباس زنان، صفات زنانه) و غیره باشد.

طبل شمنی

طبل در مراسم و آیین‌های شمنی از نقشی دارای درجهٔ اوّل اهمیت برخوردار است.[۲] نمادپردازی آن پیچیده و کارکردهای جادوی‌اش بسیار زیاد و متنوع

---

۱. در خصوص ماسک‌های جادوگران ماقبل تاریخ و معانی دینی آنها، مقایسه کنید با،
J. Maringer, *Vorgeschichtliche Religion: Religionen im Steinzeitlichen Europa*, pp.184ff.

۲. علاوه بر کتاب‌شناسی که در پانوشت ۲ ص۲۳۹ آمده است، نگاه کنید به،
A. A. Popov, *Seremonia ozhivlenia bubna u ostyak-samoyedov*; J. Partanen, *A Description of Buriat Shamanism*, p.20; W. Schmidt, *Der Ursprung*, IX, pp.258ff., 696ff.
(Altaians, Abakan Tatars); XI, pp.306f. (Yakut), 541 (yeniseians); XII, pp.733-45 (چکیده); E. Emsheimer, "Schamanentrommel und Trommelbaum"; Id., "Zur Ideologie der lappischen Zaubertrommel"; Id., "Eine sibirische Parallel zur lappischen Zaubertrommel"; Id., Ernst Manker, Die lappische Zaubertrommel. II: *Die Trommel als Urkunde geistigen Lebens*, especially,

است. طبل شمنی در هدایت و اجرای جلسات احضار ارواح شمنی ضروری است، خواه این طبل شمن را به «مرکز عالم» بَرَد یا او را قادر به پرواز در فضا نماید یا ارواح را احضار کرده و «زندانی کند» یا نهایتاً هر موقع که شمن طبل می‌زند، این طبل زدن شمن را قادر می‌سازد تا تمرکز نموده و دوباره با جهان روحانی ارتباط برقرار کند که از طریق آن برای سفر آماده می‌شود.

باید به یاد داشته باشیم که بعضی از خواب‌های آیین تشرف شمن‌های آتی متضمّن سفری جادویی به «مرکز عالم» یعنی به محل درخت کیهانی و ارباب (خدای) همهٔ جهان است. شمن از شاخه‌ای از این درخت کیهانی که ارباب جهان باعث افتادن آن برای این منظور می‌شود، بدنهٔ طبلش را می‌سازد.[1] به نظر می‌رسد این نمادپردازی به اندازهٔ کافی از مجموعه‌ای که جزئی از آن است، روشن باشد: ارتباط بین آسمان و زمین از طریق درخت جهانی یعنی محوری که از «مرکز عالم» عبور می‌کند. **با توجه به این امر که بدنهٔ طبلش از چوب درخت کیهانی گرفته شده است، شمن با طبل زدنش به طرزی جادویی به نزدیک این درخت کیهانی پرتاب می‌گردد؛** او به «مرکز عالم» پرتاب شده و در نتیجه می‌تواند به آسمان صعود نماید.

از این لحاظ، طبل شمنی می‌تواند شبیه به درخت شمنی با بریدگی‌ها و شکاف‌هایش (پله‌ها یا تاپتی) باشد که از بالای آن شمن به طور نمادین به طرف آسمان بالا می‌رود. او با بالا رفتن از این درخت غان یا طبل زدن، به درخت جهانی نزدیک می‌شود و در نتیجه از آن صعود می‌نماید. شمن‌های

---

pp.61ff.; H. Findeisen, Schamanentum, pp.148-61; Lászlo Vajda, "Zur phaseologischen Stellung des Schamanismus", p.475, n.3; V. Diószegi, "Die Typen und interethnischen Beziehungen der Schamanentrommeln bei den Selkupen (Ostjak -- Samojeden)"; E. Lot-Falck, "L'Animation du tambour"; Id., "À propos d'un tambour de chaman toungouse".

۱. مقایسه کنید با ص ۹۰ به بعد.

سیبری درخت‌های شخصی خود را دارند که صرفاً نمادهایی از درخت کیهانی‌اند؛ برخی شمن‌ها «درختان وارونه‌ای» را نیز به‌کار می‌برند،[1] یعنی درختانی که با ریشه‌هایشان در فضا قرار دارند، و چنانکه مشهور است، از جمله قدیم‌ترین نمادهای درخت جهانی‌اند. این مجموعهٔ حقایق، همراه با روابط بین شمن و درختان غان آیینی که قبلاً به آن اشاره شد، ارتباط عمیق بین درخت کیهانی، طبل شمن و صعود به آسمان را نشان می‌دهد.

حتی انتخاب چوبی که شمن بدنهٔ طبلش را از آن می‌سازد کاملاً منوط به «ارواح» یا اراده و خواستی فراانسانی است. شمن اوستیاک ـ سامویید تبرش را برمی‌دارد و چشمانش را می‌بندد، وارد جنگل شده و درختی را به طور تصادفی لمس می‌کند؛ دوستانش در روز بعد چوب طبل او را از این درخت می‌کَنند.[2] در منتهی‌الیه دیگر سیبری یعنی در میان آلتایی‌ها، خود ارواح شمن را از این جنگل و محل دقیقی که این درخت رشد می‌کند آگاه می‌سازند و او دستیارانش را برای پیدا نمودن آن به جنگل می‌فرستد و برای طبل او از آن درخت چوب می‌بُرند.[3] در مناطق دیگر شمن خودش همهٔ تراشه‌های چوب را جمع می‌کند. در دیگر مناطق با مالیدن آن به خون و وُدکا قربانی‌هایی به این درخت پیشکش می‌کند. گام بعدی «جان دادن به طبل» با پاشیدن الکل توسط ارواح الکلی به بدنهٔ طبل است.[4] در میان یاکوت‌ها انتخاب درختی که صاعقه

---

1. Cf. E. Kagarow, "Der umgekehrte Schamanenbaum". See also Holmberg: *Der Baum des Lebens*, pp.17, 59, and elsewhere; *Finno-Ugric [and] Siberian [Mythology]*, pp.349ff.; R. Karsten, *The Religion of the Samek*, p.48; A. Coomaraswamg, "The Inverted tree"; Eliade, *Patterns in Comparative Religion*, pp.294ff.
2. Popov, *Seremonia*, p.94; Emsheimer, "Schamanentrommel", p.167.
3. Emsheimer, p.168 (after L. P. Potapov and Menges, *Materialien Zur Volkskunde der Türkvölker der Altaj*).
4. Ibid., p.172.

به آن زده است، بهترین انتخاب شناخته می‌شود.[1] تمام این رسوم و تدابیر آیینی به وضوح نشان می‌دهند که درخت مشخصی بواسطهٔ مکاشفه‌ای فرابشری به کلی دگرگون شده و اینکه دیگر درختی غیر دینی و دنیوی نیست و مظهر درخت جهانی واقعی است.

مراسم «جان دادن به طبل» از اهمیت فوق‌العاده‌ای برخوردار است. وقتی شمن آلتایی آبجو به آن می‌پاشد، بدنهٔ طبل «جان گرفته» و از زبان شمن بیان می‌کند که چگونه این درخت که بدنهٔ طبل جزئی از آن بود در جنگل رشد کرده بود، چگونه بریده و به دهکده آورده شده بود و اینگونه چیزها. سپس شمن رویهٔ طبل را خیس می‌کند و «رویهٔ طبل جان می‌گیرد» و آن نیز گذشته‌اش را نقل می‌کند. با صدای شمن این حیوان که پوستش برای طبل مورد استفاده قرار گرفته است از تولدش، والدینش، بچگی‌اش و کل زندگی‌اش تا آن لحظه‌ای که شکارچی آن را از پای درآورده است سخن می‌گوید. این مراسم با وعده دادن به شمن که خدمات زیادی را برای وی انجام خواهد داد، پایان می‌یابد. در یکی از قبایل آلتایی یعنی توبالارز،[2] شمن هم صدا و هم حرکات حیوان جان‌گرفته را تقلید می‌کند.

همانطور که پوتاپوف و نیز بودروس توضیح داده‌اند،[3] حیوانی که شمن آن را «دوباره جان می‌بخشد» همزادش (یا جان دیگرش) یعنی قدرتمندترین روح یاریگر اوست؛ زمانی که این روح یاریگر وارد جسم شمن می‌شود، شمن به نیای اسطوره‌ای حیوانی شکل مبدل می‌گردد.

این موضوع روشن‌تر می‌سازد که چرا در طی آیین «جان‌بخشی» شمن باید سرگذشت زندگی طبل ـ حیوان را بیان نماید: او در ستایش انگارهٔ (نمونهٔ) شایان تقلیدش یعنی حیوان آغازینی که منشأ قبیله است، آواز

---

1. W. Sieroszewski, "Du chamanisme d'après les croyances des Yakoutes", p.322.

2. Tubalares

3. *Schamanengeschichten aus Sibirien*, pp.74ff.

می‌خواند. در اعصار اسطوره‌ای هر عضوی از قبیله می‌توانست به یک حیوان مبدل گردد، یعنی او قادر بود تا در وضعیت و شرایط نیای اسطوره‌ای سهیم گردد. در عصر ما چنین ارتباطات عمیقی با نیاکان اسطوره‌ای تنها در انحصار (و امتیاز ویژهٔ) شمن‌ها هستند.

در طی جلسات احضار ارواح، شمن تنها برای خودش شرایطی را دوباره برقرار می‌سازد که روزگاری عمومیت داشت. معنای عمیق‌تر این بازیابی وضعیت و شرایط آغازین انسان، پس از آنکه نمونه‌ها و مثال‌های دیگر را بررسی نمودیم، روشن‌تر خواهد شد، در حال حاضر توضیح این مطلب کفایت می‌کند که هم بدنه و هم رویهٔ طبل ابزاری جادویی ـ دینی‌اند که بواسطهٔ آنها شمن قادر می‌گردد تا سفر خلسه‌آمیزی به «مرکز عالم» را بر عهده گیرد. در بسیاری از سنن نیای اسطوره‌ای حیوانی‌شکل در جهان زیر زمینی، در نزدیکی ریشهٔ درخت کیهانی، که نوکش چسبیده به آسمان است زندگی می‌کند.[1] عقاید و باورهای مختلف امّا مرتبط با هم در اینجا وجود دارند. از یک‌سو، با طبل زدن، به سوی درخت کیهانی پرواز می‌کند؛ خیلی زود خواهیم دید که طبل تعدادی از نمادهای صعود به آسمان را در دل خود دارد.[2] از سوی دیگر، شمن به سبب ارتباطات عرفانی یا سرّی‌اش با رویهٔ «جان گرفته» طبل، قادر می‌گردد تا در ویژگی‌ها و شرایط نیای حیوانی‌شکل سهیم گردد؛ به عبارت دیگر، او می‌تواند به زمان پایان داده و آن را فسخ کند و دوباره شرایط آغازینی را که اسطوره‌ها از آن سخن می‌گویند، برقرار نماید. در هر دو مورد با تجربه‌ای عرفانی (رمزی) مواجهیم که به شمن این امکان را می‌دهد تا از زمان و مکان فراتر رود. در هر دو، تغییر شکل و استحاله به صورت نیای حیوانی و خلسهٔ صعودی شمن به گونه‌ای متفاوت نمایانگر جلوه‌ها و

---

1. Friedrich, "Das Bewusstsein eines Naturvolkes von Haushalt und Ursprung des Lebens", p.52.

۲. نگاه کنید به ص۲۷۸ و بعد از آن.

نمودهای متفاوت امّا مشابه و همانند تجربه‌ای واحد هستند ـ تعالی از شرایط دنیوی و برقرارسازی دوبارهٔ نوعی زندگی «بهشتی» که در اعماق زمان اسطوره‌ای ناپدید شده است.

معمولاً طبل بیضی‌شکل است؛ رویهٔ آن از پوست گوزن شمالی، گوزن اِلک[1] یا پوست اسب است. در میان اوستیاک‌ها و سامویدهای شرق سیبری، سطح بیرونی دارای هیچ طرح و نقشی نیست.[2] به گفته گئورگی،[3] طبل‌های تونگوزها با تصاویر پرندگان، مارها و سایر حیوانات تزئین و آراسته می‌گردند. بر این اساس شیروکوگوروف تصاویری را توصیف می‌کند که بر روی طبل‌های تونگوزهای ترانس بایکال دیده بود: علامت نمادین زمین (خشکی)[4] (زیرا شمن طبلش را به مثابهٔ قایقی جهت عبور از دریا مورد استفاده قرار می‌دهد، لذا او به سواحل آن دریا اشاره دارد)؛ چندین گروه از اشکال و تصاویر انسان‌گونه در همهٔ جای طبل؛ و تعدادی حیوان. هیچ تصویری در وسط طبل نقاشی نشده است؛ هشت خط جفتی که روی آن نقاشی شده‌اند به مثابهٔ هشت پایه‌ای هستند که زمین را بر روی دریا نگه می‌دارند.[5] در میان یاکوت‌ها علائم عجیب و مرموزی به رنگ قرمز و سیاه و نمایانگر انسان‌ها و حیوانات وجود دارد.[6] تصاویر مختلفی بر روی طبل‌های اوستیاک‌های ینی سی نیز تصدیق شده‌اند.[7]

«در پشت طبل دسته‌ای چوبی و آهنی به طور عمودی وجود دارد، که شمن محکم آن را در دست چپش می‌گیرد. تورهای سیمی صاف یا گُوِه‌های چوبی، خُرده‌های فلزی جرینگ‌جرینگ‌کُنانِ بیشمار، جغجغه‌ها، زنگوله‌ها، تماثیل آهنی نمایانگر ارواح، حیوانات مختلف،... و اغلب سلاح‌هایی نظیر

---

1. elk
2. Kai *Donner, La Sibérie*, p.230; Harva, Die *religiösen Vorstellungen*, pp.526ff.
3. *Bemerkungen auf einer Reise im russischen Reiche im Jahre* 1772, I, p.28.
4. terra firma
5. *Psychomental Complex*, p.297.
6. Sieroszewski, p.322.
7. Donner, *La Sibérie*, p.230.

تیر، کمان و یا چاقو را نگه می‌دارند».[1] هر یک از این اشیای جادویی نمادپردازی خاص خود را دارند و نقششان را در آمادگی شمن یا سفر خلسه‌آمیزش یا در سایر تجربه‌های عرفانی‌اش ایفا می‌نمایند.

طرح‌های تزئینی رویهٔ طبل ویژگی تمام قبایل تاتار ولَپ‌ها هستند. در میان لَپ‌ها هر دو سطح رویهٔ طبل پوشیده از تصاویر است. این تصاویر دارای تنوع بسیار زیادی هستند، امّا با این حال در میان آنها همواره مهم‌ترین نمادها مثل درخت جهانی، خورشید و ماه، رنگین‌کمان و سایر نمادهای مهم دیده می‌شوند. در یک کلام، طبل‌ها مساوی با عالم صغیرند: خطی مرزی آسمان را از زمین و در برخی مناطق، زمین را از جهان زیرین جدا می‌سازد. تمامی این عناصر ـ درخت جهانی (یعنی درخت غان آیین قربانی که شمن از آن بالا می‌رود)، اسب، حیوان قربانی، ارواح یاریگر شمن، خورشید و ماه که او در طی سفر آسمانی‌اش به آنها می‌رسد، جهان زیرین ارلیک‌خان (از جمله هفت پسر و هفت دختر خدا و ارباب مردگان، و غیر آنها) که راه خود را به درون این جهان باز می‌کنند وقتی که او به قلمرو عالم مردگان پایین می‌رود ـ که به نوعی خلاصه‌ای از برنامهٔ سفر و حوادث و ماجراهای شمن هستند، بر روی طبل شمن به تصویر کشیده شده‌اند. مجال آن را نداریم که تمامی علائم و تصاویر را شرح داده و در خصوص نمادپردازی آنها توضیح دهیم.[2] صرفاً اشاره خواهیم کرد که طبل تصویرگر عالم صغیر با سه منطقه ـ آسمان، زمین، جهان زیرین ـ است، در عین حال طبل به وسایل و لوازمی اشاره دارد که شمن به

---

1. Ibid., p.230; Cf. Harva, *Die religiösen Vorstellungen*, pp.527, 530; W. Schmidt, *Der Ursprung*, IX, p.260, etc.

2. Cf. Potanin, *Ocherki*, IV, pp.43ff.; Anokhin, Materialy *po shamanstvu u altaitsev*, pp.55ff.; Harva, *Die religiösen Vorstellungen*, pp.530ff. (and figs.89-100, etc.); W. Schmidt, *Der Ursprung*, IX, pp.262ff.; pp.697ff.; and especially E. Manker, *Die Lappische Zaubertrommel*, II, pp.19ff., pp.61ff., pp.124ff.

وسیلهٔ آنها موفقیتش را از سطحی به سطحی دیگر محقق می‌سازد و با عالم بالا و جهان زیرین ارتباط برقرار می‌کند. زیرا همانگونه که اکنون ملاحظه نموده‌ایم، تصویر درخت غان (=درخت جهانی) مربوط به قربانی تنها تصویر نیست. رنگین‌کمان هم وجود دارد؛ شمن با بالا رفتن از آن به عوالم بالاتر دست پیدا می‌کند.[۱] ما همچنین، تصویر پلی را بر روی طبل می‌یابیم که شمن بر روی آن از یک منطقهٔ کیهانی به منطقهٔ کیهانی دیگر عبور می‌کند.[۲]

شمائل‌نگاری[۳] طبل‌ها متأثر از نمادپردازی سفر خلسه‌آمیز است یعنی سفرهایی که به موفقیت در یک سطح و در نتیجه به «مرکز عالم» می‌انجامد، اشاره دارند. طبل زدن در آغاز جلسهٔ احضار ارواح که برای فراخواندن ارواح و «زندانی کردن آنها» در طبل شمن انجام می‌شود، اقداماتی اولیه برای سفر خلسه‌آمیز هستند. به این دلیل است که طبل، «اسب شمن»[۴] نام دارد (یاکوت‌ها، بوریات‌ها). طبل آلتایی تصویر اسبی را بر روی خود دارد؛ وقتی که شمن طبل می‌زند تصور بر اینست که سوار بر اسبش به آسمان می‌رود.[۵] در میان بوریات‌ها نیز این طبل که از پوست اسب ساخته شده، بر آن حیوان (اسب) دلالت دارد.[۶] به گفتهٔ مانچن ـ هلفن[۷] طبل شمن سویوت اسب قلمداد می‌گردد و خامو ـ ات[۸] نام دارد، که به لحاظ لغوی به معنی «شمن ـ اسب» است.[۹] در میان برخی قبایل مغول طبل شمنی «گوزن سیاه»[۱۰] نام دارد.[۱۱] در

---

1. Cf. Martti Räsänen, "Regenbogen-Himmelsbrücke".
2. H. von Lankenau, "Die Schamanen und das Schamanenwesen", pp.279ff.
3. iconography
4. shaman's horse
5. Radlov, *Aus Sibirien*, II, pp.18, 28, 30, and passim.
6. Mikhailowski, "Shamanism in Siberia and European Russia", p.80.
7. O. Manchen-Helfen
8. Khamu-at
9. *Reise ins asiatische Tuma*, p.117.
10. black stag
11. W. Heissig, "Schamanen und Geisterbeschwörer im Küriye-Banner", p.47.

جاییکه رویهٔ طبل از پوست گوزن نر است، این طبل «گوزن شمن»[1] (کاراگاس‌ها، سویوت‌ها) است. افسانه‌های یاکوت‌ها، به تفصیل پرواز شمن از میان هفت آسمان را با طبلش نقل می‌کنند. شمن‌های کاراگاس و سویوت آواز می‌خوانند «من باگوزن نر وحشی سفر می‌کنم!». و چوبی که با آن طبل می‌زنند در بین آلتایی‌ها «تازیانه» نام دارد.[2] سرعت شگفت‌انگیز یکی از ویژگی‌های **تالتوس**، شمن مجارستانی است.[3] یک **تالتوس** «نی را بین پاهایش قرار داد و به دوردست تاخت و جلوتر از او در آنجا مردی بر پشت اسب سوار بود».[4] تمامی این باورها، تصاویر، نمادهای مربوط به «پرواز»، «اسب‌سواری»، «سرعت» شمن‌ها، نمادهای رمزی برای خلسه هستند یعنی برای سفرهای رمزی یا عرفانی که به طور فرابشری و در قلمروهای غیر قابل دسترسی برای انسان انجام می‌شود.

مفهوم سفر خلسه‌آمیز در نامی که شمن‌های یوراکِ سرزمین‌های تونڈرا به طبلشان می‌دهند یعنی **کمان یا کمان آوازخوان** نیز دیده می‌شود. به گفتهٔ لهتیسالو و نیزهاروا،[5] طبل شمنی در آغاز برای دور کردن وراندن ارواح پلید به‌کار می‌رفت، اثری که از طریق کاربرد کمان نیز می‌توانست حاصل شود. کاملاً درست است که گاهی طبل برای راندن ارواح پلید مورد استفاده قرار می‌گیرد[6] امّا در چنین مواردی کاربرد خاص آن به فراموشی سپرده شده و ما نمونه‌ای از «جادوی صدا» را داریم که با آن شیاطین رانده می‌شوند. چنین مثال‌هایی مربوط به تغییر نقش و کارکرد، کمابیش در تاریخ ادیان متداول و معمول است. امّا ما بر این باور نیستیم که کارکرد اصلی و اولیهٔ طبل باید راندن

---

1. the shaman´s roebuck
2. Harva, *Die religiösen Vorstellungen*, p.536.
3. G. Roheim, "Hungarian Shamanism", p.142.
4. Ibid., p.135.
5. *Die religiösen Vorstellungen*, p.538.
6. Ibid., p.537.

و دور نمودن ارواح باشد. طبل شمنی دقیقاً به این دلیل که تجربهٔ خلسه‌آمیز را امکان‌پذیر می‌سازد از تمامی ابزارهای دیگر «جادوی صدا» متمایز می‌گردد. اینکه این تجربه در ابتدا از طریق جادوی صداهای طبل فراهم می‌شد، یعنی جادویی که «صدای ارواح» تلقی می‌گردید، یا اینکه تجربهٔ خلسه‌آمیزی که با حداکثر تمرکز بواسطه دورهٔ طولانی طبل زدن حاصل می‌گردید، مسأله‌ای است که در حال حاضر به موضوع ما مربوط نمی‌شود. امّا یک چیز مسلّم است: این **جادوی موسیقایی** بود که کارکرد شمنی طبل را تعیین می‌نمود و نه **جادوی صدای** ضد اهریمنی.[۱]

شاهد آن اینست که حتی در جاییکه کمان جایگزین طبل می‌شود ـ مثلاً در میان تاتارهای لِبِد[۲] و برخی آلتایی‌ها ـ آنچه داریم همواره نوعی آلت موسیقی جادویی است، نه سلاح ضد اهریمنی؛ هیچگونه تیری وجود ندارد، و کمان به عنوان سازی زهی به کار می‌رود. با **کای قرقیز** جهت آمادگی برای خلسه از طبل استفاده نمی‌کند امّا از **کوبوز**[۳] که سازی زهی است استفاده می‌کند.[۴] و مثلاً در میان شمن‌های سیبری، خلسه از طریق رقصیدن با آهنگ جادویی **کوبوز** ایجاد می‌گردد. همانطور که بعداً به طور کامل‌تر ملاحظه خواهیم نمود، این رقص، سفر خلسه‌آمیز شمن به آسمان را دوباره خلق می‌کند. حداکثر

---

۱. تیرها نیز در برخی جلسات احضار ارواح شمنی نقش دارند.

(Cf., for example, Ibid., p.555).

تیر دارای اهمیت دوگانهٔ جادویی ـ دینی است؛ از یک سو، تیر تصویری نمونه از سرعت، و «پرواز» است؛ از سوی دیگر سلاح جادویی تمام عیار است (تیر در فاصلهٔ نه چندان دور می‌کُشد)؛ تیر، که در مراسم تطهیر یا مراسم راندن شیطان به کار برده می‌شود، «می‌کشد» و نیز ارواح پلید را «دور می‌کند» و «بیرون می‌راند».

Cf. also *René de Nebesky-Wojkowitz*, Oracles *and Demons of Tibet*, p.543.

در خصوص تیر، هم به عنوان نماد «پرواز» و هم «تطهیر» نگاه کنید به ص ۵۷۰ و بعد از آن.

2. Lebed

3. Kobuz

4. Castagné, "Magie et exorcisme", pp.67ff.

می‌توانیم بگوییم که موسیقی جادویی مانند نمادپردازی طبل و لباس شمنی و رقص خود شمن، یکی از چندین طُرُق بر عهده گرفتن سفر خلسه‌آمیز یا تضمین موفقیت آن است. عصاهای سر اسبی که بوریات‌ها آنها را «اسب‌ها» می‌نامند، گویای همین نمادپردازی‌اند.[۱]

در میان قبایل اوگری،[۲] طبل‌های شمنی دارای هیچگونه تزئینی نیستند. از سوی دیگر، شمن‌های لَپْ طبل‌هایشان را حتی ساده‌تر از تاتارها تزئین می‌کنند. بررسی همه‌جانبهٔ مانکر[۳] دربارهٔ طبل جادویی لَپْ تعداد زیادی از علائم و طرح‌ها را بازآفرینی می‌کند و آنها را مورد تجزیه و تحلیل قرار می‌دهد.[۴] همواره تشخیص تصاویر اسطوره‌ای و معنای تمامی این تصاویر، که گاهی هم کاملاً مرموز و عجیب هستند، آسان نیست. در کل طبل‌های لَپْ‌ها نمایانگر سه منطقهٔ کیهانی است که توسط خطوط مرزی از هم جدا می‌شوند. در آسمان، خورشید و ماه و نیز خدایان و الهه گان (احتمالاً تحت تأثیر اساطیر اسکاندیناوی)،[۵] پرندگان (قو، کوکو و غیره)، طبل، حیوانات قربانی و از این قبیل؛ در زمین (فضای میانی) درخت کیهانی، برخی از شخصیت‌های اسطوره‌ای، قایق‌ها، شمن‌ها، خدای شکار و غیره، انسان‌های فضای میانی؛ در منطقه‌ای پایین‌تر (جهانی زیرین) خدایان دوزخی، شمن‌ها و مردگان، مارها و پرندگان، در کنار سایر تصاویر قابل تشخیص‌اند.

---

1. Harva, *Die religiösen Vorstellungen*, pp.538ff. and fig.65.

۲. Ugrian، شامل ماگیارها، وگول‌ها، و اوستیاک‌ها (م).

3. Manker

4. Die lappische Zaubertrommel. I: *Die Trommel als Denkmal materieller Kultur*; II: *Die Trommel als Urkunde geistigen Lebens*. See also T. I. Itkonen, *Heidnische Religion und spärerer Aberglaube bei den finnischen Lappen*, pp.139ff., and figs.24-27.

5. Manker, *Die lappische Zaubertrommel*, I, p.17.

شمن‌های لَپْ طبل‌هایشان را برای غیبگویی نیز مورد استفاده می‌دهند.[۱] این رسم در بین قبایل ترک (آلتایی) ناشناخته است.[۲] تونگوزها نوعی غیبگویی محدود را به‌کار می‌برند که عبارت است از پرتاب نمودن چوب طبل شمنی به هوا؛ وضعیت آن پس از افتادن، به سؤالی که پرسیده شده، پاسخ می‌دهد.[۳]

مسألهٔ منشأ و پراکنش طبل شمنی در آسیای شمالی بی‌نهایت پیچیده است و هنوز خیلی مانده تا حل شود. چندین موضوع حکایت از آن دارند که در ابتدا از آسیای جنوبی گسترش یافته است. این امر مسلم است که طبل لامائیست نه تنها بر شکل طبل سیبری بلکه بر طبل چوکچی و اسکیمو نیز تأثیر گذاشت.[۴] این حقایق با توجه به شکل‌گیری شمنیسم عصر حاضر در آسیای مرکزی و سیبری دارای اهمیت است، و ما ناگزیریم وقتی که به شرح گسترش شمنیسم آسیایی می‌پردازیم به آنها باز گردیم.

لباس‌های آیینی و طبل‌های جادویی در سرتاسر جهان

به هیچ‌وجه نمی‌توانیم به ارائهٔ تصویری تطبیقی از لباس‌ها و طبل‌ها یا سایر وسایل آیینی که توسط ساحران، حکیم ساحران و کاهنان سراسر جهان به‌کار برده می‌شود، بپردازیم.[۵] این موضوع تا حدی به قوم‌شناسی مربوط می‌شود و

---

1. Itkonen, p.121f.; Harva, *Die religiösen Vorstellungen*, p.538; Karsten, *The Religion of the Samek*, p.74.

۲. احتمالاً به استثناء کوماندین های آلتایی، مقایسه کنید با،

Buddruss, in Friedrich and Buddruss, *Schamanengeschichten*, p.82.

3. Harva, *Die religiösen Vorstellungen*, p.539.

4. Cf. Shirokogoroff, *Psychomental Complex*, p.299.

5. Cf., for example, E. Crawley, *Dress, Drinks and Drums: Further Studies of Savages and Sex*, pp.159ff., 233ff.; J. L. Maddox, *The Medicine Man*, pp.95ff.; H. Webster, *Magic*, pp.252ff.

صرفاً در تاریخ ادیان از اهمیت ثانوی برخوردار است. با این حال، اجازه دهید اشاره کنیم که همین نمادپردازی که به کشف معنای آن در لباس شمن سیبریایی پرداخته‌ایم، در مناطق دیگر نیز وجود دارد. ما ماسک‌ها (از ساده‌ترین تا پیچیده‌ترین آنها)، پوست‌ها و خزهای حیوانی، و خصوصاً پرهای پرندگان را می‌یابیم، که نیازی به تأکید بر نمادپردازی صعود در آنها نیست. ما همچنین چوب‌های جادویی، زنگوله‌ها، و انواع بسیار زیادی از طبل‌ها را می‌یابیم.

اچ. هافمن[1] به گونهٔ مفیدی شباهت‌های بین لباس و طبل کاهنان بُن[2] و لباس و طبل شمن‌های سیبریایی را مورد بررسی و مطالعه قرار داده است.[3] لباس پیشگو ـ کاهنان تبتی، در بین سایر چیزها، متشکل است از پرهای عقاب، کلاه‌خودی با روبان‌های پهن ابریشمی، یک سپر و یک نیزه.[4] گولوبو[5]

در خصوص طبل در میان بهیل‌ها، نگاه کنید به،

Wilhelm Koppers, *Die Bhill in Zentralindien*, p.223.

در میان ژاکون‌ها،

Ivor H. N. Evans, *Studies in Religion*, p.265.

در میان مالزی‌ها،

W. W. Skeat, *Malay Magic*, pp.25ff., 40ff., 512ff.;

در آفریقا،

Heinz Wieschoff, *Die afrikanische Trommeln und ihre ausserafrikanischen Beziehungen*; A. Friedrich, Afrikanische Priestertumer, pp.194ff., 324, etc. Cf. also A. Schaefner, *Origine des instruments de musique*, pp.166ff.

(رویه یا پوست طبل).

1. H. Hoffmann
2. Bon
3. *Quellen zur Geschichte der tibetischen Bon-Religion*, pp.201ff.
4. Nebesky-Wojkowitz, *Oracles and Demons of Tibet*, pp.410ff. Cf. also Dominik Schröder, "Zur Religion der Tujen des Sininggebiet es (Kukunor)", last art., pp.235ff., 243ff.
5. V. Goloubew

سابقاً طبل‌های بُرنزی را که در دونگ سون[1] کشف گردیده‌اند با طبل‌های شمن‌های مغول مقایسه نموده است.[2] اخیراً کواریتج والِز[3] بر روی ساختار شمنی طبل‌های دونگ سون با تفصیل بیشتری کار کرده است؛ او گروهی را که در نمایش آیینی، روسری‌های ساخته شده از پر را بر روی پردهٔ گوش می‌پوشند با شمن‌های سی دیاک که با پرها آراسته می‌شوند و تظاهر به پرنده بودن می‌کنند، مقایسه می‌کند.[4] اگرچه امروزه طبل زدن شمن اندونزیایی با تفاسیر مختلفی روبروست، امّا این طبل زدن اشاره به سفر آسمانی دارد یا تصور می‌شود شمن را برای صعود خلسه‌آمیز آماده می‌کند.[5] زمانی که ساحر دوسون (بورنئو) عمل‌درمانی و شفابخشی را به عهده می‌گیرد، برخی زیورآلات و پرهای مقدس را به تن می‌کند.[6] شمن منتاوی (سوماترا) از لباس آیینی استفاده می‌کند که دارای پرها و زنگوله‌ها است؛[7] ساحران و شفادهندگان آفریقایی خود را با پوست‌های حیوانات وحشی، استخوان‌ها و دندان‌های حیوانی و چیزهای مشابه می‌پوشانند.[8] گرچه این لباس آیینی به نسبت در مناطق استوایی آمریکای جنوبی نادر است، امّا برخی از لوازم فرعی شمن جای این لباس را می‌گیرند. به عنوان مثال، ماراکا[9] یا جغجغه که «از کدویی (قلیانی) حاوی دانه‌ها یا سنگ‌ها ساخته می‌شود و بر روی آن دستگیره نصب می‌گردد» چنین نمونه‌ای است. این جغجغه مقدس به شمار

---

1. Dongson
2. Cf. his "les Tambours Magiques en Mongolie" and "Sur l'origine et la diffusion des tambours metalliques".
3. H. G. Quaritch Wales
4. *Prehistory and Religion in South Asia*, pp.82ff.
5. Cf. some examples in ibid., p.86.
6. Evans, *Studies*, p.21.
7. E. M. Loeb, "Shaman and Seer", pp.69ff.
8. Webster, *Magic*, pp.253f.
9. maraca

می‌آید، و حتی توپینامبا[۱] ها برای آن قربانی‌ها و نذور غذایی می‌آورند.[۲] شمن‌های یارورو بر روی جغجغه‌هایشان «تصاویر خیلی تصنعی از خدایان بزرگی را که در طی خلسه‌هایشان ملاقات می‌کنند» می‌کِشند.[۳]

شمن‌های آمریکای شمالی لباسی آیینی دارند که بیشتر جنبهٔ نمادین دارد؛ این لباس شامل پرهای عقاب یا پرندگان دیگر، نوعی جغجغه یا طبل، کیسه‌های کوچک حاوی بلورهای سنگی، سنگ‌ها و سایر اشیای جادویی است. عقابی که از آن پرهایی را می‌کَنند مقدس شناخته شده و آزاد می‌شود.[۴] شمن هرگز کیسهٔ حاوی لوازم فرعی را رها نمی‌کند؛ او هنگام شب این کیسه را زیر بالش خویش یا رختخوابش پنهان می‌نماید.[۵] تلینگیت[۶] ها و هایدا[۷] ها چیزی را به‌کار می‌برند که حتی می‌توان آن را لباس آیینی واقعی (پیراهن (جبّه)، پتو، کلاه و غیره) نامید، که این لباس را شمن طبق آموزش‌ها و دستورات روح محافظش برای خودش می‌دوزد.[۸] در میان آپاچی[۹] ها علاوه بر پرهای عقاب، شمن طنابی لوزی‌شکل و جادویی (که او را شکست‌ناپذیر ساخته و وی را قادر می‌سازد حوادث آینده و غیره را نیز پیشگویی کند)، و کلاهی آیینی دارد.[۱۰] در مناطق دیگر، مثلاً در میان سان‌پویل[۱۱] ها و

---

۱. Tupinamba، مردم کرانه‌نشین دهانه آمازون تا بخش جنوبی ایالت سن پائولو (م).

2. A. Métraux, *La Religion des Tupinamba et ses rapports avec celle des autres tribus Tupi-Guarani*, pp.72ff.

3. Id., "Le Shamanisme chez Les Indiens de l'Amerique du Sud tropicalc", p.218.

4. W. Z. Park, *Shamanism in Western North America*, p.34.

5. Ibid.

6. Tlingit

7. Haida

8. J. R. Swanton, cited by M. Bouteiller, *Chamanisme et guérison magique*, p.88.

9. Apache

10. J. G. Bourke, "The Medicine-Men of the Apache", pp.476ff. (rhomb; Cf. figs.430-31), 533ff. (پَرها), pp.550ff. and figs.435-39 («طناب ـ جادو»), pp.589ff., and Pl.V («کلاه ـ جادو»).

11. Sanpoil

نسپیلم[1]ها، قدرت جادویی لباس در قالب پارچه‌ای قرمز که به بازو می‌پیچند تجسّم می‌یابد.[2] وجود پرهای عقاب در میان تمامی قبایل آمریکای شمالی به تصدیق رسیده‌اند.[3] به علاوه، آنها با بستن این پرها به عصاهایشان آنها را در مراسم تشرف مورد استفاده قرار می‌دهند (مثلاً در میان مایدوها)[4] و این عصاها در قبرهای شمن‌ها قرار داده می‌شوند.[5] این عصا حاکی از مسیری است که روح شمن مرده طی نموده است.

در آمریکای شمالی،[6] مانند بیشتر مناطق دیگر، شمن از طبل یا جغجغه استفاده می‌کند. در جاییکه طبل آیینی مورد استفاده قرار نمی‌گیرد، زنگ یا پوست جایگزین آن می‌شود (خصوصاً در سیلان،[7] آسیای جنوبی، چین،...) امّا همواره وسیله‌ای وجود دارد که از جهاتی، امکان برقراری ارتباط با «جهان ارواح» را میسر می‌سازد. این عبارت آخر (جهان ارواح) را باید در وسیع‌ترین معنایش که نه تنها شامل خدایان، ارواح و شیاطین می‌شود بلکه ارواح نیاکان، مردگان و حیوانات اسطوره‌ای را نیز در برمی‌گیرد، در نظر داشته باشیم. این ارتباط با جهان فرا عقلانی (مجرّدات) ضرورتاً مستلزم تمرکزی قبلی است که بواسطهٔ «ورود» شمن یا جادوگر به لباس آیینی‌اش تسهیل گشته و با موسیقی آیینی شتاب می‌یابد.

همین نمادپردازی لباس مقدس، در ادیان توسعه‌یافته‌تر باقی مانده است: پوست‌های گرگ یا خرس در چین،[8] پرهای پرندگان ایرلندی[9] و مانند آن. ما می‌توانیم نمادپردازی عالم کبیر را بر روی پیراهن‌های کاهنان و سلاطین

---

1. Nespelem
2. Park, p.129.
3. Ibid., p.134.
4. Maidu
5. Ibid.
6. Ibid., pp.34ff., 131ff.
7. Cf. Paul Wirz, *Exorzismus und Heilkunde auf Ceylon*.
8. Cf. Carl Hentze, *Die Sakralbronzen und ihre Bedeutung in den frühchinesischen Kulturen*, pp.34ff.
9. Cf. N. K. Chadwick, *Poetry and Prophecy*, p.58.

شرق باستان ببینیم. این مجموعه از حقایق، ذیل «قانونی» قرار می‌گیرند که در تاریخ ادیان مشهور و شناخته شده است: **شخص به آن چیزی مبدل می‌گردد که به نمایش می‌گذارد.** کسانی که ماسک‌ها را می‌پوشند در واقع نیاکان اسطوره‌ای هستند که این ماسک‌ها آنها را تصویر می‌کنند. امّا همین نتایج ـ یعنی تغییر شکل تام و تمام شخصی به یک چیز دیگر ـ را می‌توان از علائم و نمادهای گوناگونی که گاهی صرفاً بر لباس یا مستقیماً بر بدن اشاره دارند، انتظار داشت: شخص با پوشیدن پر عقاب، یا حتی یک نقاشی خیلی تصنعی از چنین پری؛ و از این قبیل چیزها، تظاهر به قدرت پرواز جادویی می‌کند. با این حال، استفاده از طبل‌ها و آلات موسیقی جادویی منحصر به جلسات احضار ارواح نیست. بسیاری از شمن‌ها برای تفریح و شادی خودشان نیز طبل می‌زنند و آواز می‌خوانند؛ ولی معانی و مفاهیم این اعمال یکسان است: صعود به آسمان یا نزول به جهان زیرین برای ملاقات با مردگان. این «آزادی و خودمختاری» که نهایتاً با وسایل موسیقی جادویی ـ دینی حاصل می‌گردد، به پدید آوردن نوعی موسیقی منجر شده است که گرچه هنوز هم «دنیوی» نیست، ولی مسلّماً آزادتر و پرشورتر از موسیقی صرفاً دینی است. همین موضوع در ارتباط با آوازهای شمنی که سفرهای خلسه‌آمیز به آسمان و نزول‌های مخاطره‌آمیز به جهان زیرین را نقل می‌کنند، قابل مشاهده است. پس از مدت‌زمانی ماجراهایی از این نوع به فرهنگ عامه جامعهٔ خاص خود پیوسته و ادبیات شفاهی عامه‌پسند را با موضوعات و ویژگی‌های جدید غنا می‌بخشند.[1]

---

1. Cf. K. Meuli, "Scythica", pp.151ff.

فصل ششم

شمنیسم در آسیای مرکزی و شمالی: ۱. صعودهای آسمانی. نزول‌ها به جهان زیرین

وظایف شمن

هر چند نقش شمن‌ها در زندگی دینی آسیای مرکزی و شمالی دارای اهمیت است، ولی با این وجود محدودیت‌های خود را دارد.[۱] شمن یک قربانی‌کننده نیست؛ «حضور او برای قربانی‌هایی که باید، در زمان‌های خاص، به خدایان آب، جنگل، و خانواده پیشکش شوند در زمرهٔ وظایف او نیست».[۲] همانطور که رادلوف سابقاً اظهار نموده است، در آلتایی شمن‌کاری به مراسم تولد، ازدواج و مرگ ندارد ـ مگر آنکه چیزی غیرمعمول رخ دهد؛ مثلاً، در موارد

---

۱. علاوه بر این نیز، شمن‌های سیبری از جایگاه اجتماعی فوق‌العاده‌ای برخوردارند، به استثناء چوکچی‌ها، که ظاهراً در میان آنها شمن‌ها از توجه و احترام زیادی برخوردار نیستند؛ مقایسه کنید با،

V. M. Mikhailowski, "Shamanism in Siberia and European Russia", pp.131-32.

گفته می‌شود در بین شمن‌های بوریات نخستین رهبران سیاسی وجود داشته‌اند.

(G. Sandschejew, "Weltanschauung und Schamanismus der Alaren -- Burjaten", pp.981ff.).

2. Kai Donnor, *La Sibérie*, p.222.

پاک‌سازی یا زایمانِ سخت فرا خوانده می‌شود.[1] در نواحی شمالی دورتر، گاهی شمن برای خاکسپاری‌ها فرا خوانده می‌شود، تا مانع بازگشت روح متوفی گردد؛ او در مراسم ازدواج نیز حضور می‌یابد، تا از زوجی که به تازگی ازدواج نموده‌اند در برابر ارواح شریر محافظت کند.[2] امّا، به وضوح، نقش او در چنین مواردی به نقش مدافع جادویی محدود می‌شود.

از سوی دیگر، حضور شمن در هر مراسمی که به معنای دقیق آن با روح انسان مرتبط است، یعنی بخش پرمخاطره ماوراء طبیعی که متمایل به ترک بدن و طعمه‌ای مطلوب برای شیاطین و ساحران است، ضروری می‌باشد. به این دلیل است که در سرتاسر آسیا و آمریکای شمالی، و نیز در مناطق دیگر (مثلاً اندونزی)، شمن نقش طبیب و شفادهنده را ایفا می‌کند؛ او بیماری را تشخیص می‌دهد، در جستجوی روح فراری بیمار می‌رود، آن را اسیر کرده، و باز می‌گرداند تا بدنی را که این روح آن را ترک نموده است، زنده نماید. همواره شمن است که روح شخص مرده را به جهان زیرین همراهی می‌کند، زیرا او به تمام معنی هادی روح به دنیای دیگر است.

شمن شفادهنده و هادی روح به دنیای دیگر است زیرا او بر فنون خلسه تسلط دارد ـ یعنی به دلیل اینکه روحش می‌تواند به گونه‌ای مطمئن و بی‌مخاطره بدنش را ترک کند و در مسافت‌های وسیع گشت زند، قادر است به جهان زیرین وارد شده و به طرف آسمان بالا رود. او از طریق تجربه‌های

---

1. *Aus Sibirien*, II, pp.55.

2. K. F. Karjalainen, *Die Religion der Jugra-Völker*, III, p.295.

به گفته سیروزفسکی شمن یاکوت در تمامی رویدادهای مهم حضور دارد

("Du Chamanisme d'après les Croyances des Yakouts", p.322.)

امّا نمی‌توان نتیجه گرفت که او بر حیات دینی «معمول» مسئولی است؛ حضور او در موارد بیماری که وجود او اجتناب‌ناپذیر می‌گردد، ضروری است (ibid). در میان بوریات‌ها بچه‌ها تا سن ۱۵ سالگی توسط شمن‌ها در برابر ارواح شریر محافظت می‌شوند.

(Sandschejew, p.594).

خلسه‌آمیز خودش راه‌های قلمروهای فرازمینی را تشخیص می‌دهد. او می‌تواند به (قلمروهای) پایینی و بالایی برود زیرا سابقاً در آنجا بوده است. با این وجود خطر گم کردن راهش در این قلمروهای ممنوعه زیاد است؛ امّا وقتی شمن بواسطهٔ تشرفش قداست می‌یابد و مجهّز به ارواح محافظش می‌شود، تنها انسانی است که قادر به مبارزه با خطر است و خطر رفتن به وضعیتی اسرارآمیز را می‌پذیرد.

همانگونه که بزودی خواهیم دید، همین توانایی خلسه‌آمیز است که شمن را قادر می‌سازد تا روح اسب قربانی شده برای خدا را در قربانی‌های دوره‌ای آلتایی‌ها همراهی نماید. در این مورد، این خود شمن است که اسب را قربانی می‌کند، امّا او این کار را نه به این دلیل که نقشش، نقش کاهنی قربانی‌کننده است انجام می‌دهد بلکه به این دلیل که وظیفه‌اش آن است تا روح حیوان را در سفر آسمانی‌اش به تخت بای اولگان راهنمایی و همراهی کند. برعکس، به نظر می‌رسد که در میان تاتارهای آلتایی شمن جای کاهن قربانی‌کننده را گرفته است؛ زیرا در میان ترک‌های نخستین[1] (هیونگ ـ نو، توکو)،[2] کاتشینا[3]ها، و بلتیرها، شمن‌ها در قربانی‌های اسب به پیشگاه خدای برین آسمانی هیچ نقشی ندارند، در حالیکه آنها در سایر قربانی‌ها نقش فعال و مؤثری دارند.[4]

همین وضعیت در میان قبایل اوگری متداول است. در میان وگول‌ها و اوستیاک‌های ایرتیش[5] شمن‌ها در موارد بیماری و پیش از برعهده گیری معالجه قربانی می‌کنند، امّا به نظر می‌رسد این قربانی نوآوری متأخر باشد؛

---

1. Proto-Turks
2. Hiung-Nu, Tukue
3. Katshina
4. Cf. W. Schmidt, *Der Ursprung der Gottesidee*, IX, pp.14, 31, 63 (Hiung-Nu, Tukue, etc.), p.686 (Katshina, Beltir) pp.771ff.
5. Ostyak of the Irtysh

ظاهراً در اینگونه موارد تنها جستجوی روح سرگردان بیمار اصل و دارای اهمیت است.[1] در میان همین قبایل شمن‌ها در قربانی‌های مربوط به کفاره حضور دارند و مثلاً، در منطقهٔ ایرتیش، چه بسا ممکن است آنها قربانی کنند؛ امّا هیچ‌چیزی را نمی‌توان از این موضوع نتیجه گرفت، زیرا هر کس به هر جهت ممکن است برای خدایان قربانی نماید.[2] حتی وقتی که شمن اوگری در قربانی‌ها شرکت می‌کند، او حیوان را نمی‌کُشد، امّا، به عبارتی او عهده‌دار جنبهٔ «روحانی» این آیین است؛ او دود دادن‌ها، دعا خواندن‌ها و از این قبیل موارد را انجام می‌دهد.[3] در آیین قربانی ترمیوگان‌ها شمن «شخصی که دعا می‌خواند» نام دارد، امّا حضور او ضروری نیست.[4] در میان واسیوگان‌ها، پس از آنکه در رابطه با یک بیماری به شمن رجوع می‌شود، عمل قربانی مطابق با دستورات او انجام می‌شود، امّا قربانی توسط صاحبخانه ذبح می‌شود. در قربانی‌های گروهی قبایل اوگری شمن کار خودش را به دعاکردن و راهنمایی ارواح قربانیان به ایزدان مربوطه محدود می‌کند.[5] پس می‌توان نتیجه گرفت: حتی زمانی که شمن در آیین‌های قربانی نقش دارد، بیشتر نقشی «روحانی» را ایفا می‌کند؛[6] او تنها به سفر اسرارآمیز حیوان قربانی‌شده علاقه‌مند است. دلیل آن روشن است: شمن راه را می‌شناسد، و علاوه بر این او قادر است تا «روح» را کنترل و همراهی نماید، خواه این روح، روح یک انسان باشد یا روح یک حیوان قربانی.

به نظر می‌رسد اهمیت و پیچیدگی نقش دینی شمن، رو به شمال، افزایش می‌یابد. در منتهی‌الیهِ شمال آسیا، وقتی که شکار کمیاب می‌شود، گاهی

---

1. Karjalainen, III, p.286.
2. Ibid., pp.287f.
3. Ibid., p.288.
4. Ibid.
5. Ibid., p.289.

۶. شباهت آن را با نقش برهمن در آیین ودایی مورد مطالعه و بررسی قرار دهید.

درصدد مداخلهٔ شمن برمی‌آیند.[1] همین مورد در میان اسکیموها[2] و برخی قبایل آمریکای شمالی صادق است،[3] امّا این آیین‌های شکار را نمی‌توان به معنای دقیق آن شمنی قلمداد نمود. اگر به نظر می‌رسد که شمن تحت این شرایط نقشی قطعی را ایفا می‌کند، این امر همواره به دلیل توانایی‌های خلسه‌آمیز اوست: او تغییرات جوی را پیش‌بینی می‌کند، از (قدرت) غیبگویی و مشاهدهٔ مسافتی نه چندان نزدیک برخوردار است (از اینرو او می‌تواند شکار را پیدا کند)؛ علاوه بر این او ارتباطات نزدیک‌تری، از نوع جادویی ـ دینی، با حیوانات دارد.

پیشگویی و غیب‌بینی بخشی از فنون سرّی شمن هستند. از اینرو برای پیدا کردن انسان‌ها یا حیواناتی که در توندرا یا در برف گم شده‌اند، برای بازیابی شیء مفقود شده و از این قبیل موارد، به شمن رجوع خواهد شد. امّا این کارهای بزرگ ولی کم‌اهمیت تقریباً امتیاز ویژهٔ شمن زنان یا دیگر طبقات ساحران و ساحره‌ها هستند. به طور مشابه، صدمه زدن به دشمنان مراجعه کننده‌اش یکی از تخصص‌های شمن نیست، اگرچه گاهی او چنین کاری را انجام می‌دهد. امّا شمنیسم آسیای شمالی پدیده‌ای فوق‌العاده پیچیده است، دارای تاریخ دیرپا بوده، و خصوصاً در نتیجهٔ وجهه و اعتباری که شمن‌ها در طی زمان اندوخته‌اند، برخی از فنون جادویی را جذب کرده است.

شمن‌های «سیاه» و «سفید». اساطیر «ثنویت‌گرا»

برجسته‌ترین تخصص، حداقل در میان برخی قبایل، از آن شمن‌های «سیاه» و

---

1. U. Harva, *Die religiösen Vorstellungen der altaischen Völker*, p.542.
2. See, for example, K. Rasmussen, *Intellectual Culture of the Iglulik Eskimos*, pp.109ff.; E. M. Weyer, *The Eskimos*, p.422, etc.
3. For example, The "antelope-Charming" of the Paviotso; Cf. W. Z. Park, *Shamanism in Western North America*, pp.62ff., 139ff.

«سفید» است، هرچند که متمایز ساختن این دو، همواره آسان نیست. کزاپ‌لیکا[1] در مورد یاکوت‌ها، از طبقهٔ **آجی اُجونا (آی اُیونا)**،[2] که برای خدا قربانی می‌کنند، و از طبقهٔ **آباسی اُجونا**[3] **(اُیونا)**، که با «ارواح پلید» ارتباطاتی دارند، نام می‌برد. امّا همانطور که هاروا اظهار می‌نماید،[4] **آجی اُجونا** ضرورتاً یک شمن نیست؛ او می‌تواند یک کاهن قربانی‌کننده نیز باشد. به گفتهٔ پریپوزوف، همین شمن یاکوت می‌تواند هم ارواح (آسمانی) بالاتر و هم ارواح قلمروهای پایین‌تر را احضار کند.[5] در میان تونگوزهای توروخانسک میان شمن‌های «سیاه» و «سفید» تمایز گذاشته نمی‌شود؛ امّا آنهایی که برای خدای آسمانی قربانی نمی‌کنند، آیین‌هایشان همواره در طول روز انجام می‌شود، در حالیکه آیین‌های شمنی در شب انجام می‌شود.[6]

این تمایز به وضوح در میان بوریات‌ها مشخص است، که از شمن‌های «سفید» **(ساگانی بو)**[7] و شمن‌های «سیاه» **(کاراین بو)**[8] سخن به میان می‌آورند،

---

1. *Aboriginal Siberia*, pp.247ff.; Cf. also W. Schmidt, *Der Ursprung*, XI, pp.273-78, 287-90.
2. ajy ojouna (ai oyuna)
3. abassy ojuna
4. *Die religiösen Vorstellungen*, p.483.

۵. سیروزفسکی همان‌جا، به نقل از هاروا، شمن‌های یاکوت را بر طبق قدرتشان طبقه‌بندی کرده و متمایز می‌سازد: الف) شمن‌های «آخرین» **(کِنیکی اُیونا)**، که تقریباً غیبگویان و تعبیرکنندگان خواب‌ها هستند و تنها بیماری‌های کم‌اهمیت و کوچک را درمان می‌کنند؛ ب) شمن‌های «معمولی» **(اُرتو اُیونا)**، که شفادهندگان معمولی‌اند؛ ج) شمن‌های «بزرگ»، یعنی جادوگران قدرتمند که خود اولو ـ تویون روح محافظی برای آنها فرستاده است ("Du Chamanisme", p.315). همانطور که اکنون خواهیم دید، در معبد خدایان یاکوت یک تقسیم دوبخشی وجود دارد، امّا ظاهراً در این متمایزسازی طبقهٔ شمن‌ها، تقابلی بین آنها وجود ندارد. کمابیش، تقابل بین کاهن قربانی‌کننده و شمن‌ها وجود دارد. به هر صورت، در اینجا گاهی شمن‌های «سفید» یا شمن‌های «تابستانی»، که در مراسم‌های مربوط به آی سیت الهه تخصص دارند، ذکر می‌شوند؛ نگاه کنید به ص۱۴۹، پاورقی ۲.

6. Harva, *Die religiösen Vorstellungen*, p.483.
7. sagani bö
8. karain bö

شمن‌های «سفید» با خدایان، و شمن‌های «سیاه» با ارواح ارتباطاتی دارند.[۱] خود اساطیر بوریات نشان‌دهندهٔ ثنویت بارزی است که مشهور و شناخته شده است: طبقه‌ای از نیمه خدایان بیشمار به خان‌های سیاه و خان‌های سفید تقسیم می‌شوند، که به خاطر دشمنی سخت (با یکدیگر) از هم جدا می‌شوند.[۲] شمن‌های «سیاه» در خدمت خان‌های سیاه هستند؛ این شمن‌ها مورد علاقهٔ کسی نیستند، با این حال مفیدند، زیرا تنها آنها می‌توانند نقش واسطه‌های خان‌های سیاه را بر عهده گیرند.[۳] به هر حال، این وضعیت ابتدایی نیست؛ بر طبق اساطیر، نخستین شمن «سفید» بود، و شمن «سیاه» تنها بعدها ظاهر گردید.[۴] همچنین، ما دیده‌ایم[۵] که این خدایان بودند که عقاب را فرستادند تا موهبت‌های شمنی را به نخستین انسانی که بر روی زمین می‌بیند، بدهد. این دو گروه بودنِ شمن‌ها چه بسا ممکن است پدیده‌ای ثانوی و حتی تا اندازه‌ای متأخر باشد، خواه به خاطر تأثیرات ایرانیان یا ارزش‌گذاری منفی راجع به تجلیات مقدس خدایان و ارواح جهان زیرین[۶] و «دوزخی»، که در طی زمان نیروهای «شیطانی» شناخته شدند.[۷]

نباید فراموش کنیم که بسیاری از خدایان و نیروهای زمین و جهان زیرین ضرورتاً «پلید» یا «شیطانی» نیستند. عموماً آنها نمایانگر تجلیات خدایان

---

1. N. N. Agapitov and *M. N. Khangalov*, "Materialy dlya izuchenia shamanstva v Sibirii. Shamanstvo u buryat Irkutskoi gubernii", p.46; Mikhailowski, p.130; Harva, *Die religiösen Vorstellungen*, p.484.

2. Sandschejew, pp.952ff.; Cf. W. Schmidt, *Der Ursprung*, X, pp.250ff.

3. Sandschejew, p.952.

4. Ibid., p.976.

۵. نگاه کنید به ص ۱۳۳ به بعد.

6. Chthonic

۷. در خصوص ارتباطات بین نظام ثنوی عالم روحانی و یک نظام اجتماعی محتمل دووجهی، مقایسه کنید با،

Lawrence Krader, "Buryat Religion and Society", pp.338ff.

بومی و حتی تجلیات محلی‌اند که در نتیجهٔ تغییرات در معبد خدایان تنزل مقام پیدا کرده‌اند. گاهی تقسیم‌بندی خدایان به دو گروه آسمانی و جهان زیرین ـ دوزخی تنها یک طبقه‌بندی ساده است که هیچگونه بار معنایی منفی برای گروه دوّم ندارد. ما تقابلی کاملاً بارز را بین خان‌های سفید و خان‌های سیاه بوریات‌ها دیده‌ایم. یاکوت‌ها نیز، دو طبقهٔ بزرگ (بیس)[1] خدایان را می‌شناسند: خدایان «بالایی» و خدایان «پایینی»، تانگارا[2] («آسمانی») و «زیرزمینی»،[3] هر چند که هیچ تقابل آشکاری بین آنها وجود ندارد؛[4] بلکه این صرفاً طبقه‌بندی و نشان دادن وظایف و کارکردهای تخصصی در اشکال و نیروهای دینی متعدد می‌باشد.

گرچه خدایان و ارواح «بالایی» ممکن است نیکخواه باشند، امّا به طور تأسف‌باری منفعل‌اند و از اینرو تقریباً هیچگونه کمکی به جریان حیات انسانی نمی‌کنند. آنها در «عوالم فوقانی آسمان ساکنند، به ندرت در امور انسانی داخل می‌شوند، و در طی زندگی نسبت به ارواح «پایینی بزرگ»، که انتقام‌جویند، به زمین نزدیک‌ترند، به خاطر علقه‌های خونی و سازمانی بسیار سختگیرانه‌تر در داخل کلان‌ها با انسان‌ها متّحد هستند، نسبتاً کمتر تأثیرگذارند».[5] رئیس خدایان و ارواح آرت تویون آگا،[6] «پدر ارباب بزرگ جهان»[7] است، که «در نُه عالم آسمان اقامت دارد. با اینکه او نیرومند است غیرفعال است؛ او شبیه خورشید، که نماد اوست، می‌درخشد، او با صدای

---

1. bis
2. tangara
۳. به هر روی «بالایی» و «پایینی»، تقریباً اصطلاحاتی مبهم‌اند؛ آنها ممکن است معرف قلمروهای واقع در بالای رودخانه و پایین رودخانه در امتداد یک رود نیز باشند (*Sieroszewski*, p.300). Cf. also W. I. Jochelson, *The Yakut*, pp.107ff.; B. D. Shimkin, "A Sketch of the Ket or Yenisei `Ostyak'", pp.161ff.
4. *Sieroszewski*, p.300.
5. Ibid., p.301.
6. Art Toyon Aga
7. Lord Father Chief of the World

تُندر سخن می‌گوید، امّا به ندرت در امور انسانی داخل می‌شود. دعاهایی که برای نیازهای روزانه‌مان به او خطاب می‌کنیم، بی‌فایده است؛ تنها ممکن است در موارد استثنائی مزاحم استراحت او شویم، و حتی در اینگونه موارد هم از اینکه در امور انسانی داخل شود، اکراه دارد».[۱]

در کنار آرت تویون آگا هفت خدای بزرگ «بالایی» دیگر و تعداد زیادی خدایان کوچکتر وجود دارند. امّا اقامتگاه آسمانی آنها ضرورتاً متضمن ساختاری اورانوسی نیست. در کنار اورون (اورونگ) آی (تویون)،[۲] «خالق ارباب سفید»،[۳] که در آسمان چهارم زندگی می‌کند، مثلاً، ما «خالقْ مادر مهربان»،[۴] «بانوی مهربان زایش»،[۵] و «بانوی زمین»[۶] (یک آلای کوتون)[۷] را می‌یابیم. بای بایانای،[۸] خدای شکار، هم در قسمت شرقی آسمان و هم در مزارع و جنگل‌ها ساکن است. امّا گاومیش‌های سیاه برای او قربانی می‌شوند ـ که این نشانه‌ای از منشأ زمینی اوست.[۹]

---

1. Ibid., p.302 (after I. A. Chudyakov)

در خصوص انفعال و بی‌ارادگی موجودات برین اورانوسی نگاه کنید به،

Eliade, *Patterns in Comparative Religion*, pp.46ff.

2. Ürün (Ürüng) Ai (Toyon)
3. Ürün (Ürüng) Ai (Toyon)
4. Ürün (Ürüng) Ai (Toyon)
5. The Gentle Lady of Birth
6. The Lady of the Earth
7. Alaï Chotoun
8. Bai Baianai

۹. «وقتی که شکارچیان در شکار ناموفق هستند یا یکی از آنها مریض می‌شود، گاومیش سیاهی برای آنها قربانی می‌شود، شمن گوشت، امعاء و احشاء و دنبهٔ گاومیش را می‌سوزاند. در طی این مراسم تمثال چوبی بایانای، در پوششی از پوست خرگوش، در خون شسته می‌شود. وقتی که یخ‌ها آب می‌شوند، تیرک‌ها با طنابی از مو (سیتی) که از آن پارچه‌های رنگارنگ آویزان است، به هم مرتبط می‌شوند و سرهایی از مو در امتداد ساحل آب قرار داده می‌شوند؛ علاوه بر این کره، کیک‌ها، شکر، و نقره به درون آب انداخته می‌شود» (Sieroszewski, p.303). این نوعی قربانی با خاستگاه‌های دوگانه است؛ مقایسه کنید با،

A. Gahs, "Kopf-Schädel-und Langknochenopfer bei Rentiervölkern", passim.

خدایان «بالایی بزرگ» شامل هشت خدای بزرگ، تحت رهبری اولو ـ توپر اولو ـ تویون[1] «ارباب قادر مطلقِ لایتناهی»،[2] و تعداد بیشماری «ارواح پلید» می‌شوند. امّا اولو ـ تویون بدخواه نیست؛ «تنها او به زمین بسیار نزدیک است، و امور مربوط به زمین علاقهٔ وافرش را برمی‌انگیزند... اولوتویون مظهر موجود فعال، آکنده از درد و رنج، امیال و شهوات، کشمکش‌ها است... باید در غرب، یعنی در آسمان سوم به دنبال او گشت. امّا بی‌جهت نباید اسمش برده شود؛ وقتی او روی پاهایش می‌نشیند زمین تکان می‌خورد و می‌لرزد؛ قلب انسان زمینی که جسارت می‌کند تا به صورت او نگاه کند لبریز از ترس و هراس می‌شود. از اینرو هیچ‌کس او را ندیده است. با این حال او از بین ساکنان قدرتمند آسمان تنها کسی است که به درّهٔ پر از اشک انسان پایین می‌آید... اوست که به انسان‌ها آتش داد، اوست که شمن را خلق کرد و به او یاد داد با بدبختی مبارزه کند... او خالق پرندگان، حیوانات جنگلی، و خود جنگل‌ها است».[3] اولو ـ تویون از آرت تویون آگا، که او را هم‌رتبهٔ خود می‌داند فرمانبرداری نمی‌کند.[4]

جالب آنکه حیوانات سفید یا خال‌خال به عنوان قربانی به تعدادی از این خدایان «پایینی» پیشکش می‌شوند. کاهتیر ـ کاگتان بورای ـ تویون،[5] خدای قادری که تنها برای اولوتویون سر فرود می‌آورد، اسبی خاکستری با صورت سفید به عنوان قربانی دریافت می‌کند؛ قربانی (مخصوص) «بانوی

---

1. Ulū-tüyer Ulū-Toyon
2. The All-Powerful Lord of the Infinite
3. Sieroszewski, pp.306ff.

۴. این توصیف نشان می‌دهد که طبقه‌بندی اولو ـ تویون در میان خدایان «کوچک‌تر» «پایینی» چقدر نامناسب است. در واقع او ویژگی‌ها و صفات ارباب حیوانات، خدای آفریننده، و حتی خدای باروری را درهم می‌آمیزد.

5. Kahtyr-Kaghtan Bauraï-Toyon

کرهٔ اسب سفید»،[1] یک کرهٔ اسب سفید است؛ سایر خدایان و ارواح «پایینی» قربانی‌هایی از مادیان‌های خال‌خالی با زانوهای سفید یا سرهای سفید، مادیان‌های خال‌خالی ـ خاکستری، و مانند آن، دریافت می‌کنند.[2] طبیعتاً، ارواح «پایینی» شامل چندین شمن مشهور هستند. مشهورترین آنها «شاه‌شمن‌های» یاکوت‌ها است؛ او در قسمت غربی آسمان زندگی می‌کند و به خانوادهٔ اولو ـ تویون تعلق دارد. «او روزگاری شمن **اولوس** از قبیلهٔ نام، و از **نوزلگ** قبیلهٔ بوتیون، از نژاد تِکاکی بود... قربانی (مخصوص) او، سگی شکاری، فولادی‌رنگ با خال‌های سفید است و سری که بین چشم و پوزهٔ آن سفید است».[3]

این مثال‌های اندک برای نشان دادن اینکه چقدر ترسیم یک مرزبندی مشخص و روشن بین خدایان «اورانوسی» و «زمینی»، یعنی نیروهای دینی ظاهراً «خیر» و ظاهراً «شر» مشکل است، کفایت می‌کنند. آنچه به وضوح آشکار می‌گردد اینست که خدای برین آسمانی، خدایی **غیرمؤثر و بیکاره** است و در معبد خدایان یاکوت‌ها این شرایط و سلسله‌مراتب، اگر نگوییم توسط خدایان دیگر تصاحب شده، (حداقل) بیش از یکبار تغییر کرده است. با توجه به این مجموعهٔ هنوز «ثنوی» مبهم، ما می‌فهمیم که چطور شمن یاکوت می‌تواند هم در خدمت خدایان «بالایی» و هم در خدمت خدایان «پایینی» باشد، زیرا خدایان «بزرگ پایینی» همواره دال بر «ارواح پلید» نیستند. تفاوت بین شمن‌ها و سایر کاهنان («قربانی‌کنندگان») ماهیتاً آیینی نیست، بلکه خلسه‌ای است؛ آنچه شمن را متمایز می‌سازد و جایگاه منحصر به فرد او را در جامعهٔ دینی (شامل هم کاهنان و هم غیرکاهنان) مشخص می‌کند این واقعیت نیست که او می‌تواند یک قربانی یا چند قربانی پیشکش نماید، بلکه

---

1. Lady of the White Colt
2. Sieroszewski, pp.303ff.
3. Ibid., p.305.

ویژگی خاص ارتباطاتش با خدایان، هم خدایان «بالایی» و هم خدایان «پایینی» است. این ارتباطات ـ همانطور که به گونه‌ای روشن‌تر بعداً خواهیم دید ـ نسبت به ارتباطات سایرین، یعنی کاهنان و غیرکاهنان قربانی‌کننده، «آشنا»تر، و «عینی»تر هستند؛ زیرا در مورد شمن، تجربه‌های دینی به لحاظ ماهیت همواره خلسه‌آمیزند، قطع نظر از اینکه چه خدایی ممکن است سبب تجربهٔ خلسه‌آمیز باشد.

گرچه با تفاوت نه چندان بارز نسبت به آنچه در میان بوریات‌ها وجود دارد، همین دو گروهی بودن در میان شمن‌های آلتایی یافت می‌شود. آنوخین[1] از «شمن‌های سفید» (آک کام)[2] و «شمن‌های سیاه» (کاراکام)[3] سخن به میان می‌آورد. نه رادلوف نه پوتاپوف این تمایز را گزارش نمی‌کنند؛ بر طبق اطلاعات و داده‌های آنها، شمن به طور یکسان هم می‌تواند به آسمان صعود کند و هم به جهان زیرین پایین رود. امّا این گزارش‌ها نافی یکدیگر نیستند. آنوخین[4] اشاره می‌کند که در اینجا شمن‌های «سیاه ـ سفید» نیز وجود دارند، که قادرند هر دو سفر را انجام دهند؛ این قوم‌شناس روسی شش شمن «سفید»، سه شمن «سیاه» و پنج شمن «سیاه ـ سفید» را یافت. این احتمال وجود دارد که رادولف و پوتاپوف تنها با شمن‌های گروه آخر مواجه شده باشند.

لباس شمن‌های «سفید» زیور و زینت کمتری دارد؛ ظاهراً پوشیدن پیراهن (مانیاک)[5] ضروری نیست. امّا آنها یک کلاه از پوست برّهٔ سفید و علائم دیگر دارند.[6] شمن زنان همیشه «سیاه» هستند، زیرا هرگز آنها سفر به

---

1. *Materialy po Shamanstvu u Altaitsev*, p.33.
2. ak kam
3. kara kam
4. Ibid., pp.108ff.
5. manyak
6. Ibid., p.34; Harva, *Die religiösen Vorstellungen*, p.482; W. Schmidt, *Der Ursprung*, IX, p.244.

آسمان را بر عهده نمی‌گیرند. در مجموع به نظر می‌رسد که آلتایی‌ها سه گروه شمن را می‌شناسند ـ شمن‌هایی که خودشان را با خدایان و نیروهای آسمانی مرتبط می‌دانند، شمن‌هایی که در آیین (خلسه‌آمیز) خدایان جهان زیرین تخصص دارند، و در نهایت، شمن‌هایی که ارتباطات سرّی با هر دو طبقهٔ خدایان دارند. ظاهراً گروه آخر شمن‌ها از شمار قابل ملاحظه‌ای برخوردار است.

قربانی اسب و صعود شمن به آسمان (آلتایی‌ها)

کل این موضوع زمانی روشن‌تر خواهد گردید که ما تعدادی از جلسات احضار ارواح را که با اهداف مختلفی برگزار می‌شود، توصیف کنیم: قربانی اسب و صعود به آسمان، جستجو برای علل بیماری و درمان آن، همراهی با روح شخص متوفی به جهان زیرین و پاک سازی خانه، و از این قبیل موارد. در حال حاضر، ما بررسی خود را به توصیفاتی راجع به جلسات احضار ارواح منحصر می‌کنیم، بی‌آنکه خلسهٔ شمن را به معنای واقعی آن مورد بررسی قرار دهیم و بررسی خود را تنها به اشارات اندکی راجع به مفاهیم دینی و اسطوره‌ای که به این سفرهای خلسه‌آمیز اعتبار می‌بخشند محدود می‌کنیم. این موضوع آخر ـ که به زیربنای اسطوره‌ای و اعتقادی خلسهٔ شمنی مربوط می‌شود ـ بعداً مورد بررسی قرار خواهد گرفت. همچنین باید اضافه کنیم که پدیده‌شناسی جلسات احضار ارواح از قبیله‌ای به قبیله‌ای متفاوت است، گرچه ساختارش همواره یکسان است. فکر می‌کنم ضرورتی نداشته است همهٔ این تفاوت‌ها را، که عمدتاً به تفاوت در جزئیات مربوط است، بیاوریم. در این فصل ما در وهلهٔ نخست تلاش کرده‌ایم تا آنجاییکه ممکن است توصیفی کامل از مهم‌ترین انواع جلسات احضار ارواح شمنی ارائه نماییم. ما با توصیف عالی رادلوف از آیین آلتایی‌ها آغاز می‌کنیم که نه تنها توصیف او مبتنی بر مشاهدات خود اوست بلکه همچنین بر متونی از آوازها

و اورادی مبتنی است که در آغاز قرن نوزدهم توسط گروه‌های اعزامی به آلتایی گزارش شده است و بعدها توسط وربیتسکی[1] کاهن چاپ شده است.[2] این قربانی گهگاهی توسط هر خانواده انجام می‌شود، و مراسم آن به مدّت دو یا سه غروب متوالی ادامه می‌یابد.

اولین غروب به آماده‌سازی این آیین اختصاص دارد. کام بعد از انتخاب یک مرتع، یورت جدیدی را در آنجا برپا می‌دارد، درون یورت درخت غان نورسی را قرار می‌دهد که شاخه‌های پایین‌ترش کنده شده و نُه پله (تاپتی) در تنهٔ آن ایجاد شده است. شاخ و برگ بالاتر این درخت غان، با پرچمی در بالای آن، از سوراخ بالایی یورت بیرون می‌زند. حصار کوچکی از تیرک‌های چوب غان دور تا دور یورت برپا می‌شود و یک تیرک چوب غان با روبانی از موی اسب در ورودی (حصار) قرار می‌گیرد.[3] سپس یک اسب به رنگ روشن انتخاب می‌شود، و پس از آنکه اطمینان حاصل شد که این حیوان،

---

1. V. L. Verbitsky

2. Radlov, *Aus Sibirien*, II, pp.20-50.

وربیتسکی متنی را به زبان تاتاری چاپ کرد که در سال ۱۸۷۰ در تومسک منتشر شده بود؛ او توصیف مراسمی را ارائه نموده بود که مربوط به سال ۱۸۵۸ می‌شد. ترجمهٔ آوازها و اوراد تاتارها، و نیز گنجاندن آنها در معرفی این آیین، کار رادلوف است. خلاصه‌ای از این توصیف قدیمی توسط میخائیلوفسکی در pp.77-78 ارائه گردیده است؛

cf. also Harva, *Die religiösen Vorstellungen*, pp.553-56.

اخیراً دبلیو اشمیت فصل کاملی از *Der Ursprung der Gottesidee* را به معرفی و تجزیه و تحلیل متن رادلوف اختصاص داده است.

۳. بر طبق گفته‌های پوتانین (*Ocherki Severo-Zapadnoi mongolii*, IV, p.79) دو تیرک با پرندگان چوبی در نوک آنها نزدیک میز قربانی قرار می‌دهند، و آنها با ریسمانی که از آن شاخه‌های سبز و یک پوست خرگوش آویزان است، به هم مرتبط می‌شوند. در میان دولگان‌ها، تیرک‌ها با پرندگان چوبی در بالای آن نماد ستون‌های کیهانی‌اند.

Cf. Holmberg (Harva): *Der Baum des Lebens*, p.16, figs.5-6; *Die religiösen Vorstellungen*, p.44.

و امّا پرنده، مسلماً نماد نیروی جادویی پرواز شمن است.

خوشایند خدا است، شمن آن را به دست یکی از حاضرین می‌سپارد، که به این دلیل، **باش ـ توت ـ کان ـ کیشی**،[1] یعنی، «نگهدارندهٔ ـ سر» نام دارد. شمن شاخهٔ درخت غان را بر پشت این حیوان تکان می‌دهد تا روحش را وادار به خارج شدن (از بدن) نماید و برای سفرش به بای اولگان آماده شود. او همین حرکات را بر روی «نگهدارندهٔ ـ سر» تکرار می‌کند، زیرا «روح» او باید روح اسب را در سرتاسر سفر آسمانی‌اش همراهی کند و از اینرو باید تحت اختیار کام باشد.

شمن دوباره وارد یورت می‌شود، شاخه‌ها را داخل آتش می‌اندازد، و طبلش را دود می‌دهد. او شروع به احضار ارواح می‌کند، به آنها دستور می‌دهد تا وارد طبلش شوند؛ او در طی صعودش به هر یک از آنها نیاز پیدا خواهد کرد. در هر بار احضار با نام، روح پاسخ می‌دهد، «من اینجا هستم، کام!» و شمن طبلش را تکان می‌دهد گویی که روح را گیر می‌اندازد. بعد از گردآوری ارواح یاریگرش (که همگی ارواح آسمانی‌اند) شمن از یورت بیرون می‌آید. در فاصلهٔ چند قدمی آن، مترسکی به شکل غاز وجود دارد؛ او در دو طرف غاز قرار می‌گیرد، به سرعت دست‌هایش را تکان می‌دهد گویی پرواز می‌کند، و آواز می‌خواند:

زیر آسمان سفید
بر روی ابر سفید
زیر آسمان آبی
بر روی ابر آبی
پرنده، به طرف آسمان بلند شو

با این تقاضا، غاز گاک‌گاک‌کنان پاسخ می‌دهد: «انگای گاک‌گاک، انگای گاک، کای گای گاک‌گاک، کای گای‌گاک». البته، این خود شمن است که صدای

---

1. baš-tut-kan-kiši

گاک‌گاک پرنده را درمی‌آورد. در حالیکه دو لنگه روی غاز می‌نشیند، کام روح اسب (پورا)[1] را ـ که تصور می‌شود فرار کرده است ـ تعقیب می‌کند و شبیه اسب جنگی شیهه می‌کشد. او به کمک حاضرین، روح حیوان را به داخل حصار (چوبی) می‌راند و با دشواری بسیار ادای گرفتن آن را درمی‌آورد؛ او شیهه می‌کشد، روی دو پا بلند می‌شود، و وانمود می‌کند طنابی که برای گیر انداختن حیوان پرتاب شده است، محکم دور گلوی خودش است. گاهی او می‌گذارد طبلش بیفتد تا نشان دهد که روح حیوان فرار کرده است. در نهایت این حیوان دوباره گیر می‌افتد، شمن با سرو کوهی آن را دود می‌دهد و غاز را آزاد می‌کند. سپس او اسب را تقدیس می‌کند، و باکمک تعدادی از حاضرین، آن را به طرز بی‌رحمانه‌ای می‌کشد، ستون فقراتش را به گونه‌ای می‌شکنند که قطره‌ای از خونش روی زمین نمی‌ریزد یا به قربانی‌کنندگان نمی‌پاشد. پوست و استخوان‌هایش بیرون آورده می‌شود، و از تیرک بلندی آویزان می‌گردد.[2] پس از آنکه قربانی‌ها به نیاکان و ارواح محافظ یورت پیشکش می‌شود، گوشت قربانی آماده شده و به شکل آیینی خورده می‌شود، و شمن بهترین تکه‌های گوشت را دریافت می‌کند.

دومین و مهم‌ترین بخش این مراسم غروب روز بعد انجام می‌شود. در

---

1. pûra

۲. همین روش قربانی اسب و گوسفند در میان سایر قبایل آلتایی و تلئوت وجود دارد؛ مقایسه کنید با،

Potanin, IV, pp.78ff.

این، قربانی مخصوص سر و استخوان‌های دراز است، یعنی ناب‌ترین اشکالی که از جمله آنها در میان مردم قطب شمال یافت می‌شوند؛ مقایسه کنید با،

A. Gahs, "kopf-Schädel-und Langknochenopfer bei Rentiervölkern"; W. Schmidt, *Der Ursprung*, III, p.334, pp.367f., 462f., and Passim; VI, pp.70-75, 274-81, and Passim; IX, pp.287-92; Id., "Das Himmelsopfer bei den Innerasiatischen Pferdezüchtervölkern." See also K. Meuli, "Griechische Opferbräuche", pp.283ff.

این زمان است که شمن توانایی‌های شمنی‌اش را در طی سفر خلسه‌آمیزش به محل اقامت آسمانی بای اولگان به نمایش می‌گذارد. در یورت آتش روشن است. شمن گوشت اسب را به اربابان طبل، یعنی، ارواحی که مظهر نیروهای شمنی خانواده‌اش هستند، پیشکش می‌کند، و می‌خواند:

ای کایراکان، آن را بگیر
میزبان طبلی با شش برآمدگی باش!
جرینگ جرینگ‌کنان بیا اینجا پیش من!
موقعی که با صدای بلند می‌گویم: «کوک!»[1] خودت دولاشو!
موقعی که با صدای بلند می‌گویم: «ما!»[2] تو آن را بگیر!

او به‌گونه‌ای مشابه ارباب آتش، نماد نیروی مقدّس صاحب یورت، گردانندهٔ جشن، را مورد خطاب قرار می‌دهد. شمن با بالا آوردن یک جام با لب‌هایش همهمهٔ اجتماعی از ارواح نامرئی راکه با شور و حرارت زیاد در حال نوشیدن شرابند درمی‌آورد؛ سپس او تکه‌های اسب را قطعه قطعه کرده و آنها را در میان حاضرین (که نمایانگر ارواحند) پخش می‌کند، که با سر و صدای زیاد آنها را می‌خورند.[3] سپس او نُه لباس آویزان روی طناب را به نشانهٔ قربانی از طرف صاحبخانه به بای اولگان، دود می‌دهد، و می‌خواند:

هدایایی که هیچ اسبی نمی‌تواند آنها را حمل کند،
آه، آه، آه!
هدایایی که هیچ انسانی نمی‌تواند آنها را بلند کند،
آه، آه، آه!
لباس‌هایی با یقه‌های سه‌طرفه،
سه‌بار رومی‌گرداند و به آنها نگاه می‌کند!

---

1. Cok
2. Mā

۳. در خصوص مفاهیم قوم‌شناسی ماقبل تاریخ و دینی این آیین، مقایسه کنید با،
Meuli, pp.224ff. and passim.

باشد که آنها جُل‌هایی برای اسب سمند باشند،
آه، آه، آه!
شاه اولگان، که شادمانی!
آه، آه، آه!

کام پس از پوشیدن لباس شمنی‌اش، روی سکّو می‌نشیند، و در حالیکه طبلش را دودمی‌دهد، شروع‌به احضار تعداد زیادی ازارواح، بزرگ وکوچک، می‌کند که به نوبت پاسخ می‌دهند: «من اینجا هستم، کام!» به این طریق او یائک کان،[1] ارباب دریا،[2] کایراکان، پایسین کان،[3] سپس خانوادهٔ بای اولگان (مادر تاسیگان[4] با نُه دختر در طرف راست او و هفت دختر در طرف چپ او)، و در نهایت اربابان و قهرمانان آباکان[5]ها و آلتایی‌ها (موردوکان،[6] آلتای کان،[7] اوکتوکان،[8] و غیر آنها) را به یاری می‌طلبد. پس از این استغاثه طولانی، اومارکوت،[9] پرندگان آسمان را مورد خطاب قرار می‌دهد:

پرندگان آسمان، پنج مارکوت،
شما با پنجه‌های نیرومند مسین،
مس پنجهٔ ماه است،
و منقار ماه از یخ است؛
بال‌های پهنت دارای ابعاد بزرگ،
دُم درازت شبیه بادبزن،
بال چپت ماه را می‌پوشاند،
و بال راستت خورشید را،
تو، مادر نُه عقابی،

---

1. Yaik kan
2. the Lord of the Sea
3. Paisyn kan
4. Tasygan
5. Abakan
6. Mordo kan
7. Altai kan
8. Oktu kan
9. Märkŭt

که منحرف نمی‌شوی و از میان یایک پرواز می‌کنی،
که از ادیل خسته نمی‌شوی،
پیش من بیا، آواز می‌خوانیم!
بیا، با چشم راستم، بازی می‌کنیم،
بر روی شانهٔ راستم بنشین!...

شمن صدای پرنده را تقلید می‌کند تا حضور آن را اعلام نماید: «کازاک، کاک، کاک! من اینجا هستم، کام!» و همچنانکه او این کار را انجام می‌دهد، شانه‌اش را پایین آورده، گویی که زیر وزن یک پرندهٔ عظیم‌الجثّه پایین می‌آید.

احضار ارواح ادامه می‌یابد و طبل سنگین می‌شود. با فراهم کردن این محافظان بیشمار و قدرتمند، شمن چندین‌بار به دور درخت غانی که درون یورت قرار دارد می‌چرخد،[1] و جلوی در زانو می‌زند تا از روح دربان راهنمایی بخواهد. با پاسخ مثبت او به وسط یورت باز می‌گردد، طبل می‌کوبد، بدنش را تکان می‌دهد، و زیر لب کلمات نامفهومی را به زبان می‌آورد. سپس او کلّ جمعیت را با طبلش تطهیر می‌کند، و در ابتدا از صاحبِ خانه شروع می‌کند. این مراسمی طولانی و پیچیده است، که در پایان آن شمن در حالتی از وجد و شادی است. همچنین این علامتی است از صعود به معنای واقعیِ آن، زیرا بلافاصله پس از آن کام به طور ناگهانی روی نخستین پله (تاپتی) روی درخت غان قرار می‌گیرد، به تندی طبل می‌زند و با صدای بلند فریاد می‌زند «کوک! کوک!» او همچنین حرکاتی را انجام می‌دهد برای اینکه

---

۱. این درخت غان نماد درخت جهانی است که در مرکز جهان قرار دارد، محور کیهانی که آسمان، زمین، و جهان زیرین را به هم مرتبط می‌سازد؛ هفت، نه، یا دوازده شکاف (پله‌ای‌شکل) (تاپتی) نمایانگر «آسمان‌ها» یعنی مراتب آسمانی‌اند. شایان ذکر است که سفر خلسه‌آمیز شمن همواره نزدیک «مرکز عالم» اتفاق می‌افتد. ما دیده‌ایم (ص ۲۰۱) که در میان بوریات‌ها درخت غان شمنی اودِشی ـ بورخان، «نگهبان در»، نام داشت زیرا آن برای شمن مدخل ورودی به آسمان را می‌گشاید.

نشان دهد در حال صعود به آسمان است. در «حالت خلسه» (؟!) او دور درخت غان و آتش می‌چرخد، صدای تُندر را تقلید می‌کند، و سپس با عجله به سوی سکّویی پوشیده از پوست اسب می‌رود. این نمایانگر روح پورا، اسب قربانی شده است. شمن سوار آن می‌شود و فریاد می‌زند:

من از یک پله بالا رفته‌ام،
آیهای، آیهای، آیهای!
من به مرتبه‌ای رسیده‌ام،
شاگارْباتا![1]
من به نوک **تاپتی** بالا رفته‌ام،
شاگارباتا!
من به ماه کامل رسیده‌ام،
شاگارباتا![2]

شمن بیشتر و بیشتر هیجان‌زده می‌شود و به طبل زدنش ادامه می‌دهد، به **باش ـ توت ـ کان ـ کیشی** دستور می‌دهد عجله کند. زیرا روح «نگهدارنده ـ سر» همزمان با روح اسب قربانی شده بدنش را ترک می‌کند. **باش ـ توت ـ کان ـ کیشی** از سختی‌های راه شکوه و شکایت می‌کند، و شمن او را ترغیب می‌کند. سپس با صعود به **تاپتی** دوّم، او به طور نمادین وارد آسمان دوم می‌شود، و فریاد می‌زند:

من از زمین دوّم عبور کرده‌ام
من از مرحلهٔ دوم صعود کرده‌ام
ببین، زمین روی تراشه‌ها قرار دارد
و دوباره با تقلید تندر و صاعقه، او اعلان می‌کند:

---

1. Šagarbata

۲. تمام اینها به وضوح اغراق‌گویی ناشی از مستی او در عبور از نخستین مرحلهٔ کیهانی است. زیرا در واقع، شمن تنها به اولین آسمان رسیده است؛ او به بالاترین تاپتی نرسیده است؛ او حتی به ماه کامل نرسیده است (که در آسمان ششم است).

شاگارباتا! شاگارباتا!
اکنون من از دو مرحله صعود نموده‌ام...

در آسمان سوم پورا به شدت خسته می‌شود، و برای رفع خستگی، شمن غاز رااحضار می‌کند. پرنده‌خودش رااینگونه حاضر می‌کند: «کاگاک‌اکاگاک! من اینجا هستم، کام!» شمن بر آن سوار شده و به سفر آسمانی‌اش ادامه می‌دهد. او صعود را توصیف می‌نماید و صدای گاک‌گاک غاز را درمی‌آورد، که به نوبهٔ خودش، از سختی‌های سفر شکوه و شکایت می‌کند. در آسمان سوم یک توقفگاه است. اکنون شمن از خستگی شدید اسبش و خودش می‌گوید. او همچنین اطلاعاتی راجع به وضع آب و هوای آتی، بیماری‌های همه‌گیر و بدبختی‌هایی که تهدید می‌کنند، و قربانی‌هایی که باید به طور جمعی پیشکش شوند، ارائه می‌دهد. پس از آنکه **باش ـ توت ـ کان ـ کیشی** به اندازهٔ کافی استراحت نمود، سفر ادامه می‌یابد. شمن یکی پس از دیگری از بریدگی‌های روی درخت غان بالا می‌رود، و به این طریق متوالیاً وارد دیگر قلمروهای آسمانی می‌شود. برای شاد و گرم کردن برنامه، بخش‌های مختلفی اجرا می‌شود، که برخی از آنها کاملاً مضحک‌اند: کام به کاراکوش،[1] پرندهٔ سیاهی که در خدمت شمن است، تنباکو می‌دهد، و کاراکوش، کوکو (فاخته) را از خود دور می‌کند؛ او به پورا آب می‌دهد، و صدای آب نوشیدن اسب را تقلید می‌کند؛ آسمان ششم محل وقوع آخرین رویداد مضحک است: شکار خرگوش.[2] شمن در آسمان پنجم گفتگویی طولانی با یایوتشیِ[3] قادر («خالق متعال») دارد، که اسرار چندی از آینده را برای شمن آشکار می‌سازد؛ برخی از

---

1. Karakuš

۲. خرگوش حیوان ماه می‌باشد، و طبیعی است که این حیوان باید در آسمان ششم که آسمان ماه است، شکار شود.

3. Yayutši

این اسرار را شمن با صدای بلند بیان می‌کند، سایر اسرار زمزمه کنان گفته می‌شوند. شمن در آسمان ششم برای ماه، و در آسمان هفتم برای خورشید سر تعظیم فرود می‌آورد. او از آسمانی به آسمانی دیگر تا آسمان نهم عبور می‌کند و، اگر او واقعاً قدرتمند باشد، تا آسمان دوازدهم و حتی بالاتر از آن می‌رود؛ این صعود کاملاً بستگی به توانایی‌های شمن دارد. وقتی او تا جاییکه قدرتش اجازه می‌دهد بالا می‌رود، او توقف نموده و خاضعانه بای اولگان را با عبارات زیر مورد خطاب قرار می‌دهد:

سلطانی که سه نردبان به او منتهی می‌شود
بای اولگان با سه گله،
شیب آبی ظاهر شده است،
آسمان آبی که خودش را نمایان می‌سازد!
ابر آبی دور می‌شود،
آسمان آبی دست نایافتنی،
آسمان سفید دست نایافتنی،
چشمهٔ آب به فاصله یک سال!
پدر اولگان، سه‌بار ستایش می‌شود،
که تیرک‌های تیغهٔ تبری را،
او برای سُم اسب به کار می‌برد!
اولگان، تو همهٔ انسان‌ها را آفریدی،
همهٔ آنچه که در اطراف ما سر و صدا می‌کنند.
اولگان، تمام گله گاو را تو رها ساخته‌ای!
ما را از بدبختی و مصیبت نجات بده
بگذار تا در برابر روح پلیدی مقاومت نماییم!
به ما کورموس[1] روح پلید را نشان مَده
ما را تسلیم او مَکن!

---

1. körmös

ای کسی که آسمان پُر ستاره
هزار، هزاربار به سوی تو تغییر مسیر داده
گناهانم را نکوهش مکن!

شمن ازبای اولگان می‌شنودکه قربانی پذیرفته شده‌است‌وپیشگویی‌هایی را دربارهٔ وضع هوا و آیندهٔ برداشت محصول می‌شنود؛ او همچنین آگاه می‌گردد که خدا در انتظار چه قربانی دیگری است. این رویداد نقطهٔ اوج «خلسه» است: شمن از حال رفته، از پا می‌افتد. **باش ـ توت ـ کان ـ کیشی** به او نزدیک می‌شود و طبل و چوب را از دستانش می‌گیرد. شمن بی‌حرکت و ساکت می‌ماند. پس از مدتی چشمانش را می‌مالد، گویی از خواب عمیقی بیدار می‌شود، و گویی بعد از یک غیبت طولانی، به حاضرین سلام می‌کند.

گاهی اوقات جشن با این مراسم پایان می‌یابد؛ غالباً، علی‌الخصوص برای اشخاص ثروتمند، جشن یک روز دیگر ادامه می‌یابد، و وقف صرف پیشکش شراب به خدایان و میهمانی‌هایی می‌شود که در آنها مقدار زیادی نوشیدنی‌های الکلی مصرف می‌شود.[1]

---

۱. هاروا (*Die religiosen Vorstellungen*, p.557, fig.105) نقاشی یک شمن آلتایی را بازآفرینی می‌کند که نمایانگر صعود آسمانی به مناسبت قربانی اسب است. آنوخین متونی را منتشر می‌کند (اشعار و دعاها) که در طی صعود شمن به آسمان با روح کرهٔ اسب قربانی شده، در محل (پیشکش) قربانی به کارشوت، محبوب‌ترین پسران بای اولگان، بیان شده است.

(*Materialy po Shamanstvu u Altaitsev*, pp.101-04; cf. tr. and comments in W. Schmidt, *Der Ursprung*, IX, pp.357-63).

امشلِر مشاهدات وربیتسکی را در خصوص قربانی اسب در میان تلینگیت‌های آلتایی چاپ می‌کند؛

cf. "Uber die Tieropfer (besonders Pferdeopfer) der Telingiten im sibirischen Altai".

زلنین مراسم قربانی اسب در میان کوماندین‌های آلتایی را توصیف می‌کند، آیینی که دقیقاً مانند مراسمی است که توسط رادلوف توصیف شده، جُز آنکه این مراسم فاقد سفر آسمانی شمن جهت حاضر نمودن روح اسب در پیشگاه سُلطان‌خان (=بای اولگان) است؛ نگاه کنید به،

بای اولگان و شمن آلتایی

ما برخی ملاحظات را دربارهٔ آیینی که هم‌اکنون مورد بررسی و تحلیل قرار گرفت اضافه خواهیم نمود. این آیین آشکارا از دو بخش مختلف تشکیل می‌یابد، که به هیچ‌وجه تفکیک‌پذیر نیستند: الف) قربانی برای موجود آسمانی؛ ب) صعود نمادین شمن[1] و حضورش، با حیوان قربانی شده در نزد بای اولگان. قربانی اسب آلتایی‌ها به شکلی که هنوز در قرن نوزدهم تصدیق می‌شد، به قربانی‌هایی شباهت داشت که در منتهی‌الیه شمال آسیا به موجودات برین آسمانی پیشکش می‌شد، آیینی که در دیگر مناطق در نواحی بسیار ابتدایی نیز شناخته شده است و به هیچ‌وجه مستلزم حضور شمن ـ قربانی‌کننده نیست. زیرا، همانطور که گفتیم، تعدادی از قبایل ترک، همین قربانی اسب را به پیشگاه موجود آسمانی بدون کمک گرفتن از شمن انجام می‌دهند. علاوه بر ترک ـ تاتارها، قربانی اسب توسط اکثریت قبایل

"Ein erotischer Ritus in den Opferungen der altaischen Tuerken", pp.84-86.

در میان تاتارهایِ لبد یک اسب هنگام ماه کامل به دنبال انقلاب تابستانی قربانی می‌شود؛ (این اسب) با هدف کشاورزی قربانی می‌شود («که ممکن است گندم پرویَده») و بسیار محتمل است که یک جایگزینی متأخر در میان باشد

(Harva, p.577, after K. Hilden).

همین «کشاورزی ساختن» قربانی اسب در میان تلئوت‌ها یافت می‌شود (قربانی بیستم ژونیه، «در مزارع»، همان‌جا). بوریات‌ها نیز قربانی اسب را انجام می‌دهند، امّا شمن در آن هیچ نقشی ندارد؛ مراسم آنها ویژگی اقوامی است که شغل آنها پرورش اسب است. مفصل‌ترین توصیف راجع به این قربانی، توصیفی است که در منبع آمده است:

A Journey in Southern Siberia, pp.44-52. Other details are given in Harva, pp.574ff. (after S. Shashkov) and W. Schmidt, *Der Ursprung*, X, pp.226ff.

۱. در خصوص این بن‌مایه همچنین مقایسه کنید با،

W. Schmidt, XI, pp.651-58.

هندو ـ اروپایی انجام می‌شد،[1] و همواره به خدای آسمان یا خدای توفان پیشکش می‌شد. لذا این حدس درستی است که نقش شمن در آیین آلتایی‌ها مربوط به دوره‌های متأخر است و پیشکش حیوان به موجود برین ناظر به اهداف مختلف است.

دومین ملاحظه به خود بای اولگان مربوط می‌شود. اگرچه صفاتش آسمانی‌اند، ولی در اینجا دلیل خوبی وجود دارد تا معتقد شویم که او به وضوح یک خدای برین اورانوسی نیست، و همواره نبوده است. تا حدی، او معرّف ویژگی خدای «جوّ» و خدای باروری است، زیرا او یک همسر و فرزندان بیشماری دارد و او مسئول باروری و زایایی گلّه‌ها و فراوانی محصول است. ظاهراً خدای برین آسمانیِ واقعی آلتایی‌ها، با توجه به ساختارش، که به نوم سامویدها و تنگری، «آسمان»، ترک ـ مغول‌ها نزدیک‌تر است، تنگره کایراکان[2] («سلطان بخشندهٔ آسمان»)[3] باید باشد.[4] این تنگره کایراکان است که نقش اصلی را در اساطیر مربوط به کیهان‌زایی و پایان جهان ایفا می‌کند، حال آنکه بای اولگان در این اساطیر اصلاً حضور ندارد. قابل توجه آنکه هیچ قربانی به او اختصاص داده نمی‌شد، در حالیکه قربانی‌های

---

1. Cf. W. Koppers: "Pferdeopfer und Pferdekult der Indogermanen"; "Urtürkentum und Urindogermanentum im Lichte der völkerkundlichen Universalgeschichte".

۲. راجع به این نام، نگاه کنید به، Paul Pelliot, "Tängrim>tärim". نام «آسمان» قدیم‌ترین نامی است که در زبان‌های آلتایی تأیید می‌شود، زیرا اکنون این نام در (زبان) هیونگ ـ نو در حدود دورهٔ مسیحی شناخته شده است (ص۳۶۸ به بعد).

3. Merciful Emperor Heaven

4. Cf. Eliade, *Patterns*, p.60. See also J. P. Roux, "Tangri. Essai sur le ciel-Dieu des peuples altaiques", passim; N. Pallisen, "Die Alte Religion der Mongolen und der Kultus Tchingis-Chans", especially pp.185ff.

پیشکش شده به بای اولگان و ارلیک‌خان غیر قابل احصاء است.[1] امّا کناره گیری تنگره کایراکان از این آیین، تقریباً سرنوشت تمامی خدایان اورانوسی است.[2] محتمل است که، در آغاز، مخاطب قربانی اسب، تنگره کایراکان بوده است؛ زیرا، همانطور که دیده‌ایم، آیین آلتایی در طبقهٔ قربانی‌های سر و استخوان‌های دراز قرار می‌گیرد، که ویژگی خدایان آسمانی قطب شمال و آسیا به شمار می‌روند.[3] در این رابطه لازم به یادآوری است، که در هند عصر ودایی قربانی اسب (اَشْوَمِدا)،[4] که در ابتدا به وارونا و احتمالاً دیائوس[5] پیشکش می‌شد، در نهایت برای پراجاپاتی و حتی ایندرا انجام می‌شد.[6] این پدیدهٔ جایگزینیِ تدریجی یک خدای جوّی (و در ادیان مرتبط با کشاورزی، خدای حاصلخیزی)، به جای خدایی آسمانی، به نسبت در تاریخ ادیان رایج و معمول است.[7]

بای اولگان، در کل مانند خدایان جوّ و باروری از خدایان اورانوسی صرف کمتر مبهم، و کمتر منفعل است؛ او به سرنوشت انسان‌ها علاقه‌مند است، و به آنها در نیازهای روزمره‌شان یاری می‌رساند. «حضورش» عینی‌تر است، «گفتگو» با او «انسانی»تر و «شورانگیز»تر است. پذیرش این امر معقول به نظر می‌رسد که به سبب تجربه‌ای عینی‌تر و به لحاظ ریخت‌شناسی غنی‌تر است که شمن در عزل و برکناری قربانی‌کنندهٔ پیشین از قربانی اسب موفق شد، درست همانگونه که بای اولگان دست خدای آسمانی پیش‌تر را معزول کرد. قربانی به نوعی «کشش یا حالت روحی»[8] تبدیل شد که به مواجههٔ

---

1. W. Schmidt, *Der Ursprung*, IX, p.143.
2. Cf. Eliade, *Patterns*, pp.46ff.
3. See Gahs, "Kopf-Schädel-und Langknochenopfer".
4. ašvamedha
5. Dyaus
6. Eliade, *Patterns*, p.96.
7. See ibid., pp.96f.
8. psychophoria

شورانگیز بین خدا و شمن و گفتگویی عینی منجر می‌شد (گاهی شمن تا آنجا پیش می‌رفت که صدای خدا را تقلید می‌کرد).

فهم این مطلب آسان است که چرا شمن، که در بین کل مجموعهٔ متنوع تجربهٔ دینی، از طریق اشکال «خلسه‌آمیز» تصویر می‌شود، موفق به تصاحب نقش اصلی در قربانی اسب آلتایی‌ها می‌شد. مهارت او در خلسه وی را قادر می‌ساخت بدنش را ترک کرده و سفر به آسمان را بر عهده گیرد. از اینرو برای او تکرار سفر آسمانی آسان بود، که حیوان قربانی شده را با خود می‌برد تا آن را **مستقیماً و به طور عینی** به بای اولگان پیشکش نماید. اینکه نوعی جایگزینی، احتمالاً کاملاً متأخر رخ داد، بیشتر با شدت وحدت ناچیز «خلسه» نشان داده می‌شود. در قربانی که توسط رادلوف توصیف شده، «خلسه» به وضوح تقلید از سنت پیشین است. شمن با زحمت بسیار ادای صعود را (به دنبال آیینی سنتی: پرواز پرنده، اسب‌سواری، و غیر آن) درمی‌آورد و اهمیت و جذّابیت این آیین نمایشی است و نه خلسه‌ای. مسلّماً این به آن معنا نیست که شمن‌های آلتایی در خلسه ناتوانند؛ تنها این به آن معناست که این خلسه‌ها در جلسه احضار ارواح شمنی رخ می‌دهد تا در مراسم قربانی اسب.

نزول به جهان زیرین (آلتایی‌ها)

صعود آسمانی شمن آلتایی، نمونهٔ مشابه خود را در نزولش به جهان زیرین دارد. این مراسم بسیار سخت‌تر است، وگرچه، هم شمن‌های «سفید» و هم شمن‌های «سیاه» می‌توانند انجام این مراسم را بر عهده گیرند، ولی طبیعتاً این تخصص شمن‌های «سیاه» است. رادلوف نتوانست برای حضور در جلسهٔ احضار ارواح شمنی نزول به جهان زیرین حضور یابد. آنوخین، که متون پنج مراسم مربوط به صعود را جمع‌آوری نموده است، تنها یک شمن (مامپوی)[1]

1. Mampüi

را پیدا نمود که حاضر بود تا اوراد جلسهٔ احضار ارواح نزول به جهان زیرین را برای او تکرار کند. منبع خبر مامپوی، یک شمن «سیاه و سفید» بود؛ این مورد احتمالاً به این دلیل است که، او در دعایش به ارلیک‌خان، از بای اولگان نیز نام برد. آنوخین[1] تنها متون این مراسم را در اختیار ما می‌گذارد، بدون اینکه هیچگونه اطلاعاتی راجع به این آیین به معنای واقعی آن ارائه دهد.

بر طبق این متون، به نظر می‌رسد که شمن به صورت عمودی به هفت «مرحلهٔ» پشت سر هم، یا قلمروهای زیرزمینی پایین می‌رود، که **پوداک**،[2] «موانع» نام دارند. او توسط نیاکانش و ارواح یاریگرش همراهی می‌شود. او در حالیکه از هر «مانع» عبور می‌کند، تجلی زیرزمینی جدیدی را می‌بیند؛ کلمهٔ سیاه تقریباً در هر بند تکرار می‌شود. ظاهراً در دومین «مانع» صداهای گوش‌خراشی را می‌شنود؛ در پنجمین «مانع» امواج و باد زوزه می‌کشند؛ در نهایت، در هفتمین «مانع»، که نه رود زیرزمینی با مصب‌هایشان وجود دارد، او قصر ارلیک‌خان را که از سنگ و خاک رس سیاه ساخته شده و از هر جهت محافظت می‌شود، می‌بیند. شمن به درگاه ارلیک دعای طولانی می‌کند (که در آن از بای اولگان «بالای او» نیز نام می‌برد)، سپس به یورت برمی‌گردد و نتایج سفرش را برای حاضرین نقل می‌کند.

پوتانین توصیف خوبی از آیین نزول بدست داده است (امّا بدون ذکر این متون)، که مبتنی بر اطلاعاتی است که توسط چیوالکوف،[3] کاهن ارتدوکس تهیه شده است، که در جوانی‌اش در چندین مراسم حضور داشته و حتی وارد گروه هَمسُرایان شده بود.[4] در اینجا بین آیینی که توسط پوتانین توصیف

---

1. *Materialy po Shamanstvu u Altaitsev*, pp.84-91; Cf. W. Schmidt's Commentary, *Der Ursprung*, IX, pp.393-98.
2. pudak
3. Chivalkov
4. *Ocherki*, IV, pp.64-68; Summary in Mikhailowski, "Shamanism in Siberia", pp.72-73; Harva, *Die religiösen Vorstellungen*, pp.558-59; commentary in W. Schmidt, *Der Ursprung*, IX, pp.393-98.

گردیده و متونی که توسط آنوخین جمع‌آوری گردیده، تفاوت‌هایی وجود دارد ـ بی‌شک تفاوت‌هایی نه تنها به خاطر مطالبی که از قبایل مختلف موجودند، بلکه همچنین به خاطر این امر که آنوخین تنها متون اوراد و دعاها را، بدون هیچگونه توضیحی راجع به این آیین، در اختیار گذاشت. بارزترین تفاوت در جهت (نزول) است ـ عمودی در (نوشته‌های) آنوخین، افقی و سپس دوبار (حرکت) عمودی (صعود عمودی به دنبال نزول عمودی) در نوشته‌های پوتانین.

شمن «سیاه» سفرش را از یورت خودش آغاز می‌کند. او مسیر جنوب را در پیش می‌گیرد، از قلمروهای حول و حوش آن عبور می‌کند، از کوه‌های آلتایی بالا می‌رود و، در حال عبور، بیابان چین را با شن قرمز، توصیف می‌کند. سپس سواره از استپ زردی عبور می‌کند که یک کلاغ نمی‌توانست از عرض آن پرواز کند. «با نیروی آوازها از استپ عبور می‌کنیم!» شمن پیش حاضرین فریاد می‌زند، و سپس با آهنگ یکنواخت آوازی را می‌خواند که حاضرین هم‌صدا او را همراهی می‌کنند. استپ دیگری، با رنگ روشن، که یک کلاغ نمی‌توانست از عرض آن عبور کند، پیش روی او گسترده است. دوباره شمن متوسل به نیروی جادویی آوازها می‌شود، و حُضار دسته‌جمعی او را همراهی می‌کنند. در نهایت او به کوه آهن، **تمیر تایکْسا**[1] می‌رسد، که قله‌هایش سر به آسمان می‌ساید. این صعودی خطرناک است؛ شمن صعود سخت و دشواری را تقلید می‌کند، و به شدت نفس می‌کشد، و وقتی او به قلّه آن می‌رسد، از پا می‌افتد.

کوه پوشیده از استخوان‌های سفید دیگر شمن‌ها است، که توانایی‌شان برای رسیدن به قلهٔ کوه کافی نبود، و نیز (این کوه) پوشیده از اسب‌های شمن‌ها بود. وقتی او در آن سوی کوه است، راه مالرو دیگری که شمن آن را

---

1. temir taixa

در پیش می‌گیرد به حفره‌ای می‌رسد که دهانهٔ ورود به جهان دیگر، یِرمِسی،[1] «آرواره‌های زمین»، یا «یِرتونیگی»،[2] «حفره دود زمین» است. شمن وارد آن می‌شود و در ابتدا به دشتی می‌رسد و دریایی را می‌بیند که پلی به پهنای یک مو از وسط آن می‌گذرد؛ او بر روی آن رفته و، برای اینکه تصویری جالب از عبورش از این پل خطرناک ارائه کند، او تکان خورده و تقریباً به زمین می‌افتد. او در قعر دریا استخوان‌های شمن‌های بیشماری را می‌بیند که به درون آن افتاده‌اند، زیرا شخص گناهکار نمی‌توانست از این پل عبور کند. او از جاهایی که گناهکاران عذاب می‌شوند عبور می‌کند؛ او فرصت می‌یابد تا مردی را ببیند که در طول زندگی‌اش در پشت درها استراق سمع می‌نموده است، و اکنون با یک گوش به تیرکی میخکوب است؛ شخص دیگری که تهمت زده بود، با زبانش آویزان است: دور تا دور فردی شکمباره عالی‌ترین غذاهاست بدون اینکه قادر به برداشتن آنها باشد؛ و از این قبیل چیزها.

پس از عبور از پل، شمن سوار بر اسب به سوی محل اقامت ارلیک‌خان می‌رود. علیرغم وجود سگ‌هایی که از آنجا محافظت می‌کردند و دربانی که، سرانجام با هدایایی قانع شد، شمن موفق به ورود در آنجا می‌شود (زیرا پیش از آنکه شمن به سوی جهان زیرین حرکت کند آبجو، گوشت گاو آب‌پز شده، و پوست راسوی وحشی برای این پیشامد آماده شده بودند). پس از قبول هدایا، دربان به شمن اجازه می‌دهد به یورت ارلیک‌خان وارد شود. شورانگیزترین صحنه در این لحظه شروع می‌شود. شمن به در چادری می‌رسد که در آن مراسم انجام می‌شود، و وانمود می‌کند که به ارلیک نزدیک می‌شود. او در پیشگاه سلطان مردگان سر تعظیم فرود می‌آورد و پیشانی‌اش را به طبلش می‌مالد و تکرار می‌کند «مِرگو! مرگو!»[3] او تلاش می‌کند تا توجه

---

1. yer mesi
2. yer tunigi
3. Mergu

ارلیک را جلب کند. در این لحظه شمن شروع به جیغ کشیدن می‌کند، تا نشان دهد که خدا متوجه او شده و بسیار عصبانی است. شمن به طرف در چادر فرار می‌کند، و مراسم سه‌بار تکرار می‌شود. سرانجام ارلیک‌خان او را مورد خطاب قرار می‌دهد:

جانوران بالدار در اینجا پرواز نمی‌کنند،
جانوران خزنده در اینجا نمی‌خزند،
تو سوسک بوگندو سیاه،
از کجا آمده بودی؟

شمن نام خود و نام‌های نیاکانش را به او می‌گوید و از ارلیک دعوت می‌کند تا شراب بنوشد؛ او وانمود به ریختن شراب به درون طبلش می‌کند و آن را به سلطان جهان زیرین پیشکش می‌نماید. ارلیک پذیرفته، شروع به نوشیدن می‌کند، و شمن ادای هر چیزی را، حتی سکسکه‌های خدا را درمی‌آورد. سپس او به ارلیک یک گاو نر (که پیش‌تر از آن کشته شده) و چندین لباس و خزهایی که از طناب آویزان هستند، پیشکش می‌کند. در حالیکه او این چیزها را پیشکش می‌نماید، شمن هر یک از آنها را لمس می‌کند. امّا خزها و لباس‌ها در مالکیت صاحبشان باقی می‌مانند.

در همین حین، ارلیک کاملاً مست شده است و شمن با زحمت زیاد ادای حالات مستی او را درمی‌آورد. خدا نیکخواه می‌گردد، او را متبرک کرده، و قول می‌دهد که احشام افزایش خواهند یافت،... شمن سوار بر یک غاز نه یک اسب، با خوشحالی به زمین باز می‌گردد، و روی پنجهٔ پا دو رو بر یورت راه می‌رود گویی در حال پرواز است و صدای «نا-اینگاک نا-اینگاک!»[1] پرنده را تقلید می‌کند. جلسهٔ احضار ارواح پایان می‌یابد، شمن می‌نشیند، شخصی طبل را از دستان او می‌گیرد و سه‌بار بر آن می‌کوبد. شمن چشمانش را می‌مالد

1. Naingak

گویی در حال بیدار شدن است. از او پرسیده می‌شود: «سفر شما چگونه بود؟ آیا موفقیتی داشته‌اید؟» او پاسخ می‌دهد: «سفر موفقیت‌آمیز بود. من با مهربانی پذیرفته شدم!».

این پایین رفتن‌ها به جهان زیرین خصوصاً برای یافتن یا برگرداندن روح شخص بیمار انجام می‌شود. علاوه بر این تعدادی از گزارش‌های سیبریایی در این خصوص یافت خواهد شد. مسلماً، نزول شمن به دلیلی متضاد، یعنی، همراهی نمودن روح متوفی به قلمرو ارلیک نیز اتفاق می‌افتد.

ما بعداً این دو نوع سفر خلسه‌آمیز ـ سفر به آسمان و جهان زیرین ـ را مقایسه خواهیم نمود و چهارچوب‌های کلی کیهان‌نمایانه‌ای را که دال برآنند، نشان می‌دهیم. در حال حاضر، اجازه دهید به طور مبسوط‌تر آیین نزولی را که پوتانین توصیف نموده است، بررسی کنیم. برخی جزئیات به طور خاص شاخص نزول‌های دوزخی‌اند ـ مثلاً، سگ و دربانی که مدخل ورودی قلمرو مردگان را محافظت می‌کنند.

این بن‌مایه‌ای مشهور در اساطیر مربوط به دوزخ است، و ما بعداً چندبار دیگر با آن مواجه خواهیم گشت. به طور نه چندان خاص، دوزخ بن‌مایهٔ پلی به باریکی یک مو است. پل نماد عبور به عالم ماوراء، امّا نه ضرورتاً به جهان زیرین است؛ تنها گناهکاران نمی‌توانند از آن عبور کنند و به درون دوزخ پرت می‌شوند. عبور از یک پل بسیار باریک که دو قلمرو کیهانی را به هم مرتبط می‌سازد، دال بر عبور از یک نحوهٔ وجودی به نحوه‌ای دیگر نیز هست ـ از ناوارد به تازه‌وارد، یا از «زنده» به «مرده».[1]

ناسازگاری‌های چندی در گزارش پوتانین وجود دارد. شمن سوار بر اسب به راه می‌افتد، مسیر جنوب را در پیش می‌گیرد، از کوه بالا می‌رود، و سپس از طریق حفره‌ای به جهان زیرین پایین می‌رود، از آنجا او سوار بر یک غاز و نه یک اسب باز می‌گردد. این توضیح آخر تا حدی شبهه‌انگیز

---

۱. مقایسه کنید با ص۶۹۹ به بعد.

است. نه به دلیل اینکه تصور پرواز از حفره‌ای که به جهان زیرین می‌رسد[۱] مشکل است، بلکه به این دلیل که پرواز بر پشت غاز به صعود آسمانی شمن اشاره دارد. احتمالاً در اینجا بین موضوعات صعود و نزول خلط و آشفتگی وجود دارد.

و امّا این واقعیت که در ابتدا شمن مسیر جنوب را در پیش می‌گیرد، از کوه بالا می‌رود، و تنها پس از آن به مدخل جهان زیرین پایین می‌رود، تصوراتی بوده است که این جزئیات سفر، خاطره‌ای مبهم از سفری به هند را در خود جای می‌دهد و حتی تلاش شده است تصورات مربوط به دوزخ با تصاویری که ممکن است در معابد غاری ترکستان یا تبّت یافت شوند، یکی دانسته شوند.[۲] بی‌شک تأثیرات مناطق جنوبی، و نهایتاً هندی، بر اساطیر و فرهنگ‌های عامهٔ آسیای شمالی وجود دارد. به هر حال، این تأثیرات، جغرافیای اسطوره‌ای، و نه خاطره‌های مبهمی از جغرافیای واقعی (جغرافیای کوه‌شناسی، جزئیات سفرها، معابد، غارها، و غیر آنها) را منتقل می‌کردند. احتمالاً جهان زیرین ارلیک نمونه‌هایی ایرانی ـ هندی داشته است؛ امّا بحث راجع به این موضوع به درازا خواهد کشید و ما بررسی دیگری را به آن اختصاص می‌دهیم.

شمن به عنوان هادی روح به دنیای دیگر (آلتایی‌ها، گلدی‌ها، یوراک‌ها)

مردم آسیای شمالی جهان دیگر را تصویر وارونه‌ای از این جهان می‌دانند. هر

---

۱. در فرهنگ عامهٔ سیبری، اغلب قهرمان توسط عقاب یا پرنده‌ای دیگر از اعماق جهان زیرین به سطح زمین حمل می‌شود. در میان گلدی‌ها شمن بدون کمک یک پرنده ـ روح (کووری) که بازگشتش را به سطح زمین تضمین می‌کند نمی‌تواند سفر خلسه‌آمیز به جهان زیرین را بر عهده گیرد؛ شمن سخت‌ترین بخش سفر بازگشت را بر پشت کووری‌اش طی می‌کند.
(Harva, *Die religiösen Vorstellungen*, p.338).

2. N. K. Chadwick: "Shamanism among the Tatars of Central Asia", p.111; *Poetry and Prophecy*, pp.82, 101; H. M. and N. K. Chadwick, *The Growth of Literature*, III, p.217.

چیزی که در آنجا اتفاق می‌افتد در اینجا هم رخ می‌دهد امّا برعکس آن. وقتی بر روی زمین روز است در عالم دیگر شب است (به این دلیل است که جشن‌های مردگان بعد از غروب آفتاب برگزار می‌شود؛ یعنی وقتی که آنها بیدار می‌شوند و روزشان را آغاز می‌کنند)؛ تابستان زندگان با زمستان در سرزمین مردگان مطابق است؛ کمیابی شکار یا ماهی بر روی زمین دال بر آن است که در جهان دیگر (شکار یا ماهی) فراوان است؛ و از این قبیل موارد. بِلتیرها افسار و بطری شراب را در دست چپ جنازه قرار می‌دهند، زیرا دست چپ مطابق با دست راست بر روی زمین است. در جهان زیرین رودخانه‌ها برعکس و به سوی سرچشمه‌هایشان جاری هستند. و هر چیزی که بر روی زمین وارونه است حالت و وضع طبیعی‌اش در میان مردگان است؛ به این دلیل است که اشیائی که برای استفاده مردگان بر روی قبر آنها قرار داده می‌شود وارونه گذاشته می‌شوند، مگر آنکه آنها شکسته شوند، زیرا هر چیزی که بر روی زمین شکسته است در جهان دیگر کامل است و بالعکس.[1]

تصویر وارونه در مفهوم سطوح پایینی («موانع»، پوداک، که شمن در نزولش از آنها عبور می‌کند) نیز یافت می‌شود. تاتارهای سیبری ۷ یا ۹ قلمرو زیرزمینی را می‌شناسند؛ سامویدها سخن از شش سطح زیر دریا به میان می‌آورند. امّا از آنجاییکه تونگوزها و یاکوت‌ها هیچ‌چیزی راجع به این سطوح و مراحل دوزخی نمی‌دانند، احتمالاً تصوّر تاتارها منشأ خارجی و غیر بومی دارد.[2]

جغرافیای خاکسپاری مردمان آسیای مرکزی و شمالی کاملاً پیچیده

---

1. Cf. Harva, *Die religiösen Vorstellungen*, pp.343ff.

در خصوص همهٔ اینها نگاه کنید به کتاب ما که در دست تدوین و آماده‌سازی است با عنوان، *Mythologies of Death*.

2. Harva, p.350;

نگاه کنید به ص۴۱۸ به بعد.

است، زیرا دائماً از هجوم باورهای دینی با منشأ جنوبی اثر پذیرفته است. مردگان یا به طرف شمال یا به طرف غرب رهسپار می‌شوند.[1] امّا ما تصوّری را نیز می‌یابیم که نیکوکاران به آسمان بالا می‌روند و بدکاران به زیرزمین پایین می‌روند (مثلاً، در میان تاتارهای آلتایی)؛[2] به هر حال، این ارزش‌گذاری اخلاقی راجع به سفرهای پس از مرگ به نظر می‌رسد تا حدی یک نوآوری مربوط به دوره‌های متأخر باشد.[3] یاکوت‌ها معتقدند که پس از مرگ هم نیکوکاران و هم بدکاران به آسمان بالا می‌روند. در آنجا روح (کوت)[4] به شکل یک پرنده درمی‌آید.[5] احتمالاً «روح ـ پرندگان» بر روی شاخه‌های درخت جهانی می‌نشینند، تصویری اسطوره‌ای که ما در مناطق دیگر نیز خواهیم یافت. امّا از آنجاییکه یاکوت‌ها علاوه بر این معتقدند که ارواح پلید (آباسی)، که ارواح مردگان نیز هستند، در زیر زمین ساکتند، به وضوح ما با یک سنّت دینی دوگانه مواجهیم.[6]

مطابق با تصوّری دیگر، برخی اشخاص ثروتمند، که بدن‌هایشان سوزانده می‌شوند با دود به آسمان بالا می‌روند، و در آنجا شبیه زندگی انسان‌ها بر روی زمین زندگی می‌کنند. بوریات‌ها معتقدند که این در مورد

---

1. Harva, p.346.
2. Radlov, *Aus Sibirien*, II, p.12.
3. Harva, pp.360f.
4. Kut
5. Ibid.

۶. به گفته سیروزفسکی، برخی یاکوت‌ها قلمرو مردگان را «آن سوی آسمان هشتم، رو به شمال، در منطقه‌ای که شب دائمی حکمفرماست، قرار می‌دهند، در آنجا همیشه باد سرد می‌وزد، نور خورشید شمال ضعیف است، ماه وارونه دیده می‌شود، و در آنجا دختران و پسران تا ابد جوان می‌مانند»؛ در حالیکه بر طبق اعتقاد سایر قبایل، جهان دیگر، دقیقاً شبیه جهان ما، در زیر زمین است، که می‌توان از طریق شکافی که ساکنان قلمروهای زیرزمینی به عنوان سوراخ هوا قرار داده‌اند، به آن وارد شد

("Du Chamanisme", pp.206ff). Cf. also B. D. Shimkin, "A Sketch of the Ket, or Yenisei `Ostyak´", pp.166ff.

شمن‌هایشان صادق است، و همین تصوّر در میان چوکچی‌ها و کوریاک‌ها یافت می‌شود.[۱] این اعتقاد که آتش سرنوشت آسمانی پس از مرگ را تضمین می‌کند از طریق این باور نیز تأیید می‌شود که آن کسانی که صاعقه به آنها می‌زند به سوی آسمان بالا می‌روند. «آتش»، از هر نوع آن انسان را به «روح» تبدیل می‌کند؛ به این دلیل است که تصوّر می‌شود شمن‌ها «استادان مسلّط بر آتش» اند و نسبت به زغال‌های داغ فاقد حسّاسیت می‌شوند. «تسلط بر آتش» یا سوزانده شدن به نوعی هم‌ارز با تشرف است. اعتقادی مشابه مبنای این تصوّر است که قهرمانان و تمام کسانی که به طرز فجیعی می‌میرند به طرف آسمان بالا می‌روند؛[۲] مرگ آنها تشرّف قلمداد می‌شود. برعکس مرگ ناشی از بیماری تنها ممکن است متوفّی را به جهان زیرین هدایت کند؛ زیرا ارواح پلید مردگان موجب بروز بیماری می‌شوند. وقتی شخصی بیمار می‌شود، آلتایی‌ها و تلئوت‌ها می‌گویند که «او توسط **کورموس**[۳] (مردگان) خورده می‌شود». و راجع به کسی که به راحتی مُرده است آنها می‌گویند، «او توسط کورموس خورده شده است».[۴]

به این دلیل است که گُلدی‌ها در هنگام وداع با شخص متوفی بعد از مراسم تدفینش از او می‌خواهند همسر و بچه‌هایش را با خود نبرد. اویغورهای زردپوست او را اینگونه مورد خطاب قرار می‌دهند: «بچه‌ات را با خود مَبر، رمهٔ گاوهایت را مَبر، اموالت را مَبر!» و اگر بیوهٔ مردی یا بچّه‌ها یا دوستان او بلافاصله پس از مرگ او بمیرند، تلئوت‌ها معتقد می‌شوند که او ارواح آنها را با خود برده است.[۵] احساسات نسبت به مردگان دووجهی هستند. از یک‌سو، آنها مورد احترامند، به میهمانی‌های خاکسپاری دعوت

---

۱. نگاه کنید به ص ۳۸۳ به بعد.

2. Harva, *Die religiösen Vorstellungen*, p.362.

3. körmös

4. Ibid., p.367.

5. Ibid., p.281; cf. also p.309.

می‌شوند، و سرانجام آنها ارواح محافظ خانواده قلمداد می‌شوند؛ از سوی دیگر، آنها ترس‌آورند، و همه نوع تدابیری اتخاذ می‌شود تا از بازگشت آنها در میان زندگان جلوگیری نمایند. در واقع این نگاه دووجهی ممکن است به دو رفتار متضاد و جایگزین مبدّل شود: کسانی که اخیراً مرده‌اند ترس‌آورند، کسانی که مدت‌هاست مرده‌اند مورد تکریمند و انتظار می‌رود به عنوان محافظان عمل نمایند. ترس از مردگان به دلیل این واقعیّت است که، در وهلهٔ نخست، هیچ مُرده‌ای نحوهٔ وجود جدیدش را نمی‌پذیرد؛ او نمی‌تواند از «زندگی» دست بکشد و به خانواده‌اش برمی‌گردد. و همین تمایل است که تعادل جامعه را بر هم می‌زند. انسانی که به تازگی مُرده است، وقتی هنوز به جهان مردگان وارد نشده، تلاش می‌کند خانواده و دوستان و حتّی گلّه‌های گاوهایش را با خود ببرد؛ می‌خواهد به وجود و حیاتِ به ناگهان متوقف شده‌اش ادامه دهد یعنی، در میان قوم و خویشش «زندگی کند». بنابراین آنچه ترسناک و هراس‌آور است بیشتر جهل او نسبت به شرایط جدیدش و خودداری او از ترک «جهان خودش» است تا هر نوع بدخواهی و خباثت از سوی شخص متوفی.

از اینرو هر گونه تدبیری اتخاذ می‌شود تا از بازگشت شخص مُرده به دهکده‌اش جلوگیری شود: گروه خاکسپاری در برگشت از قبرستان راه دیگری را در پیش می‌گیرند تا مُرده را سر در گم کنند، آنها با عجله از قبر دور شده و به مجرد اینکه به خانه می‌رسند خودشان را تطهیر می‌کنند؛ وسایل نقل و انتقال (سورتمه، گاری،... ـ و نیز تمام آن چیزهایی که در خدمت مردگان در دیار جدیدشان خواهند بود) در قبرستان نابود می‌گردند؛ در نهایت مسیرهای منتهی به دهکده چندین شب محافظت می‌شوند و آتش‌ها روشن می‌گردند.[1] تمامی این اقدامات مانع پرسه زدن ارواح مردگان در اطراف خانه‌هایشان به

---

1. Ibid., pp.282ff.

مدّت سه یا هفت روز نمی‌شود.[1] در ارتباط با این اعتقاد، باور دیگری ممکن است دیده شود: طبق این باور مردگان در نهایت مسیر منتهی به عالم دیگر را در پیش نمی‌گیرند مگر پس از میهمانی خاکسپاری که به احترام آنها سه، هفت، یا چهل روز پس از مرگشان برگزار می‌شود.[2] به این مناسبت به آنها غذا و شراب پیشکش می‌شود، که این پیشکش‌ها به درون آتش انداخته می‌شود، شرکت‌کنندگان به قبرستان می‌روند، و اسب دلخواه شخص متوفی قربانی می‌شود، در کنار قبرش خورده شده و سرش از تیرکی که مستقیماً در قبر قرار داده شده آویزان می‌شود (تاتارهای آباکان، بِلتیرها، ساگای‌ها، کارگینزها، و غیر آنها).[3] این مراسم با «پاکسازی» خانهٔ متوفّی توسط شمن دنبال می‌شود. این مراسم، از جمله، شامل جستجوی نمایشی روح متوفّی و بیرون راندن نهایی‌اش توسط شمن (تلئوت‌ها) می‌شود.[4] حتّی برخی شمن‌های آلتایی

---

1. Ibid., pp.287ff.

۲. احتمالاً این اعتقادات آلتایی‌ها تحت نفوذ و تأثیر مسیحیت و اسلام بوده است. تلئوت‌ها میهمانی خاکسپاری را که هفت یا چهل روز یا یکسال پس از مرگ برگزار می‌شود، اوزوت پایرامی می‌نامند؛ خود کلمهٔ پایرام منشأ جنوبی را نشان می‌دهد (Persian *bairam*, "festival"; ibid., p.323). رسم احترام به مردگان چهل و نه روز پس از فوت، که در میان بسیاری از مردم آسیای مرکزی نیز وجود دارد، تأثیر و نفوذ لامائیست را اثبات می‌کند (Ibid., p.332). امّا در اینجا دلایلی وجود دارد تا بپنداریم که این تأثیرات جنوبی با جشن باستانی مردگان پیوند یافته است، و معنایش تا حدی تغییر کرده است. زیرا «دیدن مرگ» رسم متداولی است، که هدف اولیه‌اش همراهی نمودن نمادین شخص مُرده به عالم ماوراء، یا تمرین سفر دوزخی است که او باید دنبال نماید تا گم نشود. در این معنی، کتاب مردگان تبتی به اوضاعی اشاره دارد که بسیار قدیمی‌تر از لامائیسم است: لاما، به جای همراهی نمودن متوفی در سفرش به عالم دیگر (شبیه به شمن سیبری یا اندونزی)، تمام مسیرهای احتمالی برای فرد مرده را به او یادآوری می‌کند (شبیه عزاداران زن اندونزیایی... مقایسه کنید با مطالب بعدی، ص۶۳۹ به بعد).
در خصوص عدد رمزی ۴۹ (۷×۷) در چین، تبت و در میان مغول‌ها، نگاه کنید به،
R. A. Stein, "Leao-Tche", pp.118ff.

3. Harva, *Die religiösen Vorstellungen*, pp.322ff.

4. Ibid., p.324; Anokhin, *Materialy*, pp.20ff.

روح را به جهان زیرین همراهی می‌کنند، و برای اینکه توسط ساکنان قلمروهای زیرین شناخته نشوند، آنها به صورت‌هایشان دوده می‌مالند.[۱] در میان تونگوزهای توروخانسک تنها در صورتی شمن فرا خوانده می‌شود که شخص مُرده به آزار دادن خانوادهٔ سابقش مدّت‌ها پس از خاکسپاری ادامه دهد.[۲]

نقش شمن در مجموعهٔ مراسم خاکسپاری آلتایی‌ها و سیبریایی‌ها به روشنی با این رسوماتی که اکنون توصیف گردید نشان داده می‌شود. وجود شمن زمانی ضروری می‌گردد که شخص مُرده به آهستگی دنیای زندگان را ترک کند. در چنین موردی، تنها شمن از قدرت هدایت روح به دنیای دیگر برخوردار است. از یک طرف، به خاطر اینکه او خودش بارها به آنجا سفر کرده است، او با راه منتهی به جهان زیرین کاملاً آشنا است؛ از طرف دیگر نیز، تنها او می‌تواند روح نامحسوس را اسیر کند و آن را به محل اقامت جدیدش ببرد. این واقعیت که سفرِ هدایت روح به دنیای دیگر به مناسبت میهمانی خاکسپاری و مراسم «تطهیر» اتفاق می‌افتد، و نه بلافاصله پس از مرگ، ظاهراً دلالت دارد بر اینکه روح به مدت سه، هفت، یا چهل روز در گورستان زندگی می‌کند، و تنها پس از این دوره است که گمان می‌رود سفرش به جهان زیرین را در پیش می‌گیرد.[۳] در هر شکلی که تصور شود، در میان برخی قبایل (نظیر آلتایی‌ها، گلدی‌ها، یوراک‌ها) شمن در پایان میهمانی خاکسپاری متوفی را به

---

1. Radlov, *Aus sibirien*, II, p.55.

2. Harva, *Die religiösen Vorstellungen*, p.541.

۳. در هر صورت باید به یاد داشته باشید که به عقیدهٔ اکثریت ترک ـ تاتارها و مردم سیبری، انسان سه روح دارد، که حداقل یکی از آنها همواره در قبر می‌ماند. مقایسه کنید با،
Ivar Paulson, *Die primitiven Seelenvorstellungen der nordeurasischen Völker*, especially pp.223ff. A. Friedrich, "Das, Bewusstsein eines Naturvolkes von Haushalt und Ursprung des Lebens", pp.47f.

عالم ماوراء همراهی می‌کند، در حالیکه در میان سایر قبایل (تونگوزها) تنها در صورتی شمن را فرا می‌خوانند تا این نقش هدایت روح به دنیای دیگر را ایفا نماید که فرد مرده بیشتر از دورهٔ معمول به تردد در سرزمین زندگان ادامه دهد. اگر ما توجه کنیم که در میان دیگر قبایل و اقوامی که به نوعی شمنیسم عمل می‌کنند (به عنوان مثال در میان لولوها) شمن ملزم است تمام مردگان را، بدون استثناء، به محل اقامت فرجامینشان هدایت کند، ما منطقاً می‌توانیم نتیجه بگیریم که، در اصل، این شرایط در سرتاسر آسیای شمالی غالب و متداول بوده، و برخی نوآوری‌ها (نظیر نوآوری‌های تونگوزها) متأخر هستند.

در اینجا رادلوف توصیفی از جلسهٔ احضار ارواح دارد که برای همراهی نمودن روح یک زن چهل روز پس از مرگش ترتیب داده شده است. این مراسم در غروب اتفاق می‌افتد. شمن شروع به چرخیدن به دور یورت می‌کند، و بر طبلش می‌کوبد؛ سپس او وارد چادر می‌شود، و به طرف آتش رفته، مرده را احضار می‌کند. به ناگاه صدای شمن تغییر می‌کند؛ او با صدای زیر شروع به صحبت می‌کند، با صدایی بسیار زیر، زیرا در واقع زن مرده است که صحبت می‌کند. او از اینکه راه را نمی‌شناسد، و از اینکه می‌ترسد بستگانش را ترک کند، و از این قبیل چیزها، شکوه و گلایه می‌کند، امّا سرانجام موافقت می‌کند شمن او را راهنمایی کند، و هر دو با هم به سوی قلمرو زیرزمینی حرکت می‌کنند. وقتی آنها می‌رسند، شمن احساس می‌کند که مردگان اجازه نمی‌دهند تازه‌وارد، وارد شود، چون دعاها مؤثر واقع نمی‌شوند، بِرَندی (نوعی مشروب الکلی) پیشکش می‌شود؛ جلسهٔ احضار ارواح هیجان‌انگیزتر می‌شود، حتی تا سر حدّ مضحک بودن، زیرا ارواح مردگان، از طریق صدای شمن، شروع به مشاجره می‌کنند و با همدیگر آواز می‌خوانند؛ سرانجام آنها رضایت می‌دهند تا زن مرده را بپذیرند. بخش دوم

این مراسم سفر بازگشت را نشان می‌دهد؛ شمن می‌رقصد و فریاد می‌زند تا اینکه بیهوش روی زمین می‌افتد.[۱]

گلدی‌ها دو مراسم خاکسپاری دارند: **نیمگان**،[۲] که هفت روز یا حتی بیشتر (دو ماه) پس از مرگ اتفاق می‌افتد، و **کازاتااوری**،[۳] مراسم بزرگی که گاهی پس از مراسم قبلی برگزار می‌شود و در پایان آن روح به جهان زیرین هدایت می‌شود. در طی مراسم نیمگان، شمن با طبلش وارد خانه شخص مرده می‌شود، به دنبال روح می‌گردد، آن را گرفته، و آن را وارد نوعی تُشکچه (**فانیا**)[۴] می‌کند.[۵] میهمانی دنبال می‌شود، تمام بستگان و دوستان شخص مرده حاضر در **فانیا** شرکت می‌کنند؛ شمن برندی دیگری پیشکش می‌کند. مراسم **کازاتااوری** به همین صورت آغاز می‌شود. شمن لباسش را می‌پوشد، طبلش را برداشته، و در اطراف یورت به جستجوی روح می‌گردد. در کل این زمان او می‌رقصد و سختی‌های راه منتهی به جهان زیرین را نقل می‌کند. سرانجام او روح را می‌گیرد و به داخل خانه می‌آورد، در آنجا آن را وارد **فانیا** می‌کند. میهمانی تا دیروقتِ شب ادامه می‌یابد، و غذای باقیمانده توسط شمن به درون آتش انداخته می‌شود. زنان رختخوابی به درون یورت می‌آورند، شمن **فانیا** را روی رختخواب می‌گذارد، آن را با پتو می‌پوشاند، و به شخص مرده می‌گوید تا بخوابد. سپس او در یورت می‌خوابد و خودش نیز به خواب می‌رود.

روز بعد او دوباره لباسش را می‌پوشد و با طبل زدن مرده را بیدار می‌کند.

---

1. *Aus Sibirien*, II, pp.52-55.
2. nimgan
3. kazatauri
4. fanya

۵. کلمهٔ فانیا در اصل به معنای «سایه» است، امّا نهایتاً به ظرف جسمانی روح نیز معنا یافت؛ Cf. Paulson, *Die primitiven Seelenvorstellungen*, pp.120ff.(after I. A. Lopatin, Goldy *Amurskiye*, Ussuriskiye i Sungariskiye). Cf. also G. Rănk, *Die Heilige Hinterecke im Hauskult der Völker Nordosteuropas und Nordasiens*, pp.179ff.

میهمانی دیگری بعد از آن و هنگام شب (برای مراسمی که ممکن است چندین روز ادامه یابد) او فائیا را دوباره روی رختخواب می‌گذارد و روی آن را می‌پوشاند. در آخر یک روز صبح شمن شروع به آواز خواندن می‌کند، متوفی را مورد خطاب قرار می‌دهد، و به او سفارش می‌کند خوب غذا بخورد امّا شراب به مقدار کم بنوشد، زیرا سفر به جهان زیرین برای شخص مست بسیار مشکل است. هنگام غروب آفتاب مقدمات حرکت فراهم می‌شود. شمن آواز می‌خواند، می‌رقصد، و به صورتش دوده می‌مالد. او ارواح یاریگرش را احضار می‌کند و از آنها می‌خواهد تا او و شخص متوفی را به عالم ماوراء راهنمایی کند. او چند دقیقه‌ای یورت را ترک می‌کند و از درختی که در آن بریدگی و شکاف (پلّه) ایجاد شده و آماده قرار داده شده است بالا می‌رود؛ از اینجا او راه منتهی به جهان زیرین را می‌بیند. (در واقع، او از درخت جهانی بالا رفته است و در نوک جهان است). در همین زمان او بسیاری چیزهای دیگر را می‌بیند: برف زیاد، شکار و ماهیگیری موفقیت‌آمیز، و مانند آن.

با بازگشت به یورت، او دو روح محافظ قدرتمند را برای کمک به خویش احضار می‌کند: **بوتچو**[1] نوعی هیولای یک پا با صورتی انسانی و دارای پرها، و **کووری**،[2] پرنده‌ای گردن‌دراز.[3] بدون کمک این دو روح، شمن نمی‌تواند از جهان زیرین بازگردد؛ او سخت‌ترین بخش سفر بازگشت را در حالیکه بر پشت **کووری** می‌نشیند، پشت سر می‌گذارد.

پس از انجام اعمال شمنی، تا وقتی که او خسته می‌شود، بر روی تخته‌ای که معرف سورتمهٔ سیبریایی است می‌نشیند، و صورتش را به طرف غرب

---

1. butchu
2. koori

۳. مجسمه‌های کوچک چوبی این موجودات چوبی وجود دارند؛ مقایسه کنید با،
Harva, *Die religiösen Vorstellungen*, figs.39-40, p.339.
شمن در نزولش به جهان زیرین آنها را به همراه خود می‌برد.

می‌گرداند. فانیا، حاوی روح شخص مرده، و سبدی از غذا در کنار او قرار دارند. شمن از ارواح می‌خواهد تا سگ‌ها را به سورتمه ببندند و به دنبال «خدمتکاری» باشند تا او را در طی سفر همراهی نماید. چند لحظه بعد او به طرف سرزمین مردگان «حرکت می‌کند».

آوازهایی که او به طور آهنگین می‌خواند و کلماتی که او با «خدمتکار» رد و بدل می‌کند برای او این امکان را فراهم می‌سازد تا مسیرش را دنبال کند. در ابتدا طی مسیر آسان است، ولی همچنانکه سرزمین مردگان نزدیک می‌شود سختی‌ها ظاهر می‌شوند. رودخانه‌ای بزرگ راه را مسدود می‌کند، و تنها یک شمن خوب می‌تواند گروهش و سورتمه را از کرانه‌ای دیگر عبور دهد. مدتی بعد، او نشانه‌هایی از فعالیت انسان را می‌بیند: ردّ پاها، خاکسترها، تکه‌های چوب ـ دهکدهٔ مردگان خیلی دور نیست. در واقع، اکنون، صدای پارس سگ‌ها از فاصله‌ای نه چندان زیاد شنیده می‌شود، بالا آمدن دود از یورت‌ها دیده می‌شود، و نخستین گوزن شمالی ظاهر می‌شود. شمن و شخص متوفی به جهان زیرین رسیده‌اند. بلافاصله مردگان جمع شده و از شمن می‌خواهند تا نام خود و نام تازه‌وارد را بگوید. شمن مراقب است نام واقعی‌اش را نگوید؛ او در میان انبوهی از ارواح به دنبال بستگان نزدیک روح، که او را راهنمایی می‌کند، می‌گردد، به طوری که او روح را به دست آنها می‌سپارد. وقتی این کار انجام شد، او عجله می‌کند تا به زمین بازگردد، و وقتی می‌رسد، گزارشی طولانی از تمام آن چیزهایی که او در سرزمین مردگان دیده است و تصورات فرد متوفی که او وی را همراهی نموده است، بیان می‌کند. او سلام بستگانِ مردهٔ هر یک از حاضرین را به آنها می‌رساند و حتی هدایای کوچکی از آنها را (بین حُضار) پخش می‌کند. در انتهای مراسم، شمن فانیا را به داخل آتش می‌اندازد. اکنون وظایف سخت زندگان نسبت به مردگان پایان می‌یابد.[1]

---

1. Harva, *Die religiösen Vorstellungen*, pp.334-40, 345 (after Lopatin, *Goldy*, and

مراسمی مشابه در میان یوراک‌های جنگل‌نشین، در سیبری مرکزی، در فاصله‌ای دور از گلدی‌ها، برگزار می‌شود. شمن به دنبال روح متوفی می‌گردد و آن را با خود به جهان زیرین می‌برد. این آیین دو جلسه طول می‌کشد: در روز نخست، نزول به سرزمین مردگان انجام می‌شود؛ در روز دوم شمن به تنهایی به زمین باز می‌گردد. آوازهایش این امکان را برای او میسر می‌سازد تا مخاطراتش را پشت سر بگذارد. او به رودخانه‌ای پر از تکه‌های چوب می‌رسد؛ پرنده ـ روحش، یورا،[1] راه را از میان این موانع برای او باز می‌کند (که احتمالاً چوب اسکی‌های خیلی کهنهٔ ارواح هستند). رودخانه دوّم پر از بقایای طبل‌های شمنی قدیمی است، و سومین رودخانه به دلیل مهره‌های گلوگاهی شمن‌های مرده غیر قابل عبور است. وقتی یورا راه را برای او باز می‌کند، شمن به آب بزرگ (دریای کبیر) می‌رسد، که آن سوی آن سرزمین اشباح گسترده است. در آنجا مردگان همان زندگی را ادامه می‌دهند که بر روی زمین داشتند؛ ثروتمندان همچنان ثروتمندند، فقرا همچنان فقیرند. امّا همهٔ آنها دوباره جوان می‌گردند، و منتظر تولد دوباره‌شان بر روی زمین هستند. شمن روح را به طرف گروهی از بستگانش راهنمایی می‌کند. وقتی او به پدر مرد مرده می‌رسد، پدر فریاد می‌زند، «نگاه کنید! پسرم اینجاست!» شمن از راه دیگری باز می‌گردد، که پر از خطرها و حوادث است. داستان سفر بازگشتش یک روز تمام طول می‌کشد. روز بعد، او با یک اردک‌ماهی، یک گوزن شمالی،

P. P. Shimkevich, *Materialy dlya izuchenia Shamanstva u Goldov*).

اطلاعات اصلی در کتاب شیمکویچ سابقاً در (اثری از) دبلیو، گروب خلاصه شده است "Das Schamanentum bei den Golden". مراسمی مشابه در میان تونگوزها رایج است، مقایسه کنید با،

Shirokogoroff, *Psychomental Complex*, p.309.

در خصوص مراسم تبتی «نشان دادن (تصویر کردن)» روح شخص مرده در یک پیکره، به منظور نجات آن از تجسد (تناسخ) در عوالم پایین‌تر، نگاه کنید به ص ۶۴۰ و بعد از آن.

1. yorra

یک خرگوش، و دیگر حیوانات مواجه می‌شود؛ او آنها را دنبال می‌کند و با خوش‌اقبالی در شکار به زمین باز می‌گردد.[۱]

برخی از این موضوعاتِ نزول‌های شمنی به جهان زیرین وارد ادبیات شفاهی قبایل سیبریایی شده است. از اینرو ما سفرهای نقل شدهٔ مو ـ مونتو[۲] قهرمان بوریاتی را می‌یابیم؛ او به جای پدرش به جهان زیرین نزول می‌کند و هنگام بازگشتش به‌زمین، عذاب‌های‌گناهکاران راتعریف می‌کند.[۳]کاسترین[۴] در میان تاتارهای استپ سایان[۵] داستانی راجع به دختر بی‌باکی به نام کوبایکو[۶] پیدا نمود، که برای برگرداندن سر برادرش که توسط هیولایی از تن جدا شده بود، به جهان زیرین پایین می‌رود. پس از حوادث بسیار و بعد از مشاهدهٔ شکنجه‌هایی که به وسیلهٔ آنها گناهان مختلف کیفر داده می‌شوند، کوبایکو خودش را در حضور خودِ سلطان جهان زیرین، ایرلِ کان[۷] می‌یابد. ایرلِ کان رضایت می‌دهد تا او سر برادرش را برگرداند به شرطی که او بتواند از آزمایشی سخت پیروز بیرون آید: او باید قوچ هفت شاخی راکه آنچنان در عمق زمین دفن شده که تنها شاخه‌هایش می‌تواند دیده شود، از زمین بیرون

---

1. T. Lehtisalo, *Entwurf einer Mythologie der Jurak-Samojeden*, pp.133-35; Ibid., pp.135-37 (آوازهای آیینی شمن‌های سامویدی).
بوراک‌ها معتقدند که برخی انسان‌ها پس از مرگ به آسمان صعود می‌کنند امّا آنها بسیار کم هستند، تعدادشان به آن کسانی محدود می‌شود که در طی حیاتشان بر روی زمین پرهیزکار و پاک بوده‌اند (ibid., p.139). صعود به آسمان پس از مرگ در داستان‌ها نیز تصدیق شده است: مرد پیری به نام، ویربرجی سیرادتیتا، برای دو همسر جوانش نقل می‌کند که خدا (نوم) او را فراخوانده است و روز بعد یک سیم از آسمان پایین خواهد آمد؛ او از سیم تا محل اقامت خدا بالا خواهد رفت (ibid., p.139). مقایسه کنید با، بن‌مایهٔ صعود با درخت انگور، درخت، و شال،... نگاه کنید به ص۷۰۵ به بعد.

2. Mu-Monto

3. Harva, *Die religiosen Vorstellungen*, pp.345-55.

4. A. Castrén

5. Sayan

6. kubaiko

7. Irle kan

بیاورد. کوبایکو با موفقیت این کار بزرگ را انجام می‌دهد و با سر برادرش و آب معجزه‌آسایی که خدا برای بازگرداندن او به زندگی، بـه او داده است، بـه زمین باز می‌گردد.[۱]

تاتارها ادبیات قابل ملاحظه‌ای راجع به این موضوع دارند؛ امّا این ادبیات تقریباً دوره‌های حماسی را در خود دارد که قهرمان داستان، در بین بسیاری از آزمایش‌های دیگر، باید به جهان زیرین نیز پایین برود.[۲] چـنین نـزول‌هایی همواره به لحاظ سـاختاری شـمنی نـیستند یـعنی، بـر قـدرت شـمن بـرای هم‌صحبتی با مردگان بدون مجازات، جستجوی روح شخص بیمار در جهان زیرین، یا همراهی نمودن شخص متوفی در آنجا مـبتنی هسـتند. قـهرمانان تاتارها باید از برخی آزمایش‌های سخت پیروز بیرون بیایند که، همانگونه که ما اکنون در مورد کوبایکو دیده‌ایم، چهارچـوب کـلی تشـرف قـهرمانانه را تشکیل می‌دهند، یعنی مبارزه‌طلبی جسورانه، بی بـاکـی، و قـدرت قـهرمان داستان. در هر صورت، در افسانهٔ کوبایکو برخی عناصر شمنی هستند: ایـن دختر برای بازگرداندن سر برادرش[۳] یعنی «روح» او، دقیقاً همانطور که شمن روح شخص بیمار را از آنجا برمی‌گرداند، به جهان زیرین پایین مـی‌رود؛ او عذاب‌های دوزخ را می‌بیند، که آنها را توصیف می‌نماید و این عذاب‌ها، حتی در صورت تأثیرپذیری از اعتقادات آسیای جـنوبی یـا خـاورمیانهٔ بـاستان، شامل برخی توصیفات موقعیت طبیعی دوزخ هستند، که در سرتاسر جهان،

---

1. *Nordische Reisen und Forschungen*, III, pp.147ff.

2. See the excellent summary (after Radlov's and Castrén's texts) in H. M. and N. K. Chadwick, *the Growth of Literature*, III, pp.81ff. Cf. also N. Poppe, "Zum khalkhamongolischen Heldenepos", especially pp.202ff. (the exploits of Bolot Khan).

۳. همین «بن‌مایهٔ اورفئوسی» در میان مـانچوها، پـلی‌نزیایی‌ها، و سـرخ‌پوستان آمـریکای شـمالی یافت می‌شود؛ با بخش‌های بعدی مقایسه نمایید، صص۳۶۸، ۴۶۴ به بعد، ۵۳۹ به بعد.

نخستین‌بار این شمن‌ها بودند که زندگان را از آنها آگاه نمودند. همانطور که بعداً به طور روشن‌تر خواهیم دید، تعدادی از معروف‌ترین سفرها به جهان زیرین، که برای آگاهی از سرنوشت انسان پس از مرگ انجام می‌شوند، به لحاظ ساختاری «شمنی» هستند، به این معنا که آنها فن خلسه‌آمیز شمن‌ها را مورد استفاده قرار می‌دهند. تمامی این عناصر برای فهم «خاستگاه‌های» ادبیات حماسی دارای اهمیّتند. وقتی که ما به بررسی و ارزیابی سهم فرهنگی شمنیسم می‌پردازیم، نشان خواهیم داد که تا چه حدّ تجربه‌های شمنی در شکل دادن به نخستین مضامین حماسی بزرگ سهیم بودند.[1]

۱. مقایسه کنید با ص ۷۳۲ به بعد.

فصل هفتم

شمنیسم در آسیای مرکزی و شمالی: ۲. درمان‌های جادویی. شمن به عنوان هادی روح به دنیای دیگر

در آسیای مرکزی و شمالی وظیفهٔ اصلی شمن درمان جادویی است. مفاهیم چندی راجع به علت بیماری در این حوزه یافت می‌شوند، امّا مفاهیم مربوط به «تجاوز به روح» به مراتب بسیار شایع است.[1] بیماری به سرگردانی یا دزدیده شدن روح نسبت داده می‌شود، و معالجه عموماً به یافتن آن، اسیر کردن آن، و مجبور نمودن آن به جای‌گیری در بدن بیمار خلاصه می‌شود. در برخی مناطق آسیا علت بیماری ممکن است تجاوز شی‌ای جادویی به بدن بیمار یا «تسخیر» او توسط ارواح پلید باشد؛ در چنین موردی درمان منوط به بیرون آوردن شیء مضر یا بیرون راندن شیاطین است. گاهی بیماری علتی دوگانه دارد ـ دزدیدن روح که با «تسخیر» آن توسط ارواح پلید وضعیت

1. Cf. Forrest. Clements, *Primitive Concepts of Disease*, pp.190ff. See also Ivar Paulson. *Die primitiven seelenvorstellungen der nordeurasischen Völker*, pp.337ff; Lauri Honko, *Krankheitsprojectile: Untersuchung über eine Urtumliche Krankheitserklärung*, p.27.

وخیم‌تر می‌شود و درمان شمنی که هم شامل جستجوی روح و هم بیرون راندن شیاطین می‌شود.

بدیهی است که تمام این قضایا بواسطهٔ تعدد ارواح پیچیده و سخت می‌شود. مردم آسیای شمالی، مانند بسیاری از اقوام «ابتدایی» دیگر، و خصوصاً اندونزیایی‌ها، معتقدند که انسان ممکن است سه یا حتی هفت روح داشته باشد.[1] هنگام مرگ یکی از آنها در قبر باقی می‌ماند، دیگری به قلمرو ارواح نزول می‌کند، و سومی به آسمان بالا می‌رود. امّا همین تصور ـ که مثلاً باور به آن در میان چوکچی‌ها و یوکاگیرها[2] تصدیق می‌شود ـ تنها یکی از باورهای متعدد مربوط به سرنوشت این سه روح پس از مرگ است. در میان سایر اقوام حداقل یک روح هنگام مرگ ناپدید می‌شود یا توسط شیاطین خورده می‌شود یا مانند آن.[3] در مورد این تصورات آخر، روحی که هنگام مرگ، توسط ارواح پلید خورده می‌شود یا به سرزمین مردگان پایین می‌رود روحی است که در طی حیات زمینی، با پروازش سبب بروز بیماری‌ها می‌شود.

تنها شمن قادر است مسئولیت چنین درمانی را به عهده گیرد. زیرا تنها او

---

۱. دربارهٔ همهٔ این مطالب نگاه کنید به پلسون، در جاهای مختلف.

2. Cf. W. G. Bogoras, *The Chukchee*, p.332; W. I. Jochelson, *The rukaghir and the rukaghirized Tungus*, p.157.

۳. دربارهٔ سه روح بوریات‌ها نگاه کنید به،

G. Sandschejew, "Weltanschauung und Schamanismus der Alaren-Burjaten", pp.578ff, 933, and passim.

اولین روح در استخوان‌ها می‌ماند، دومی که احتمالاً در خون ساکن می‌گردد می‌تواند بدن را ترک کند و به صورت زنبور نیشدار یا یک زنبور عسل حرکت کند؛ سومی که از هر لحاظ شبیه انسان است، نوعی شبح است. هنگام مرگ نخستین روح در اسکلت باقی می‌ماند، دومی توسط ارواح خورده می‌شود، و سومی به شکل شبح بر انسان‌ها ظاهر می‌شود (ibid., p.585). دربارهٔ هفت روح کِت مقایسه کنید با،

B. D. Shimkin, A Sketch of the Ket, or Yenisei `Ostyak´, p.166.

ارواح را «می‌بیند» و می‌داند که چگونه آنها را دور نماید؛ تنها او تشخیص می‌دهد که روح گریخته است، و او قادر است، در حالت خلسه، آن را بگیرد، و به جسمش بازگرداند. اغلب درمان مستلزم قربانی‌های متعددی است و همواره شمن است که تصمیم می‌گیرد که آیا نیاز به قربانی‌ها هست یا نه و... یا به چه صورتی باید باشند؛ بازیابی سلامت جسمانی دقیقاً منوط به بازگرداندن توازن نیروهای روحانی است، زیرا اغلب اینگونه است که بیماری به دلیل اهمال یا سهل‌انگاری نسبت به نیروهای دوزخی، که به عالم مقدس نیز تعلق دارند، ایجاد می‌شود. هر چیزی که به روح و سرگذشت آن بر روی زمین و در عالم بالا مربوط است، تخصص خاص شمن است. به سبب تجربه‌های آیین تشرف و ماقبل تشرف خودش، او ماجرای روح انسان، بی‌ثباتی آن و در خطر بودنش را می‌شناسد؛ علاوه بر این او نیروهایی را که آن را تهدید می‌کنند و قلمروهایی را که ممکن است روح به آنجا برده شود، می‌شناسد. اگر درمان شمنی مستلزم خلسه است، دقیقاً به این دلیل است که بیماری تباهی یا بیگانه‌شدگی (جدایی) روح قلمداد می‌شود.

در آنچه در ادامه می‌آید ما تعدادی از جلسات احضار ارواح درمانی را شرح خواهیم داد بدون اینکه ادعا کنیم تمام اسناد و مدارک فراوانی را که گردآوری شده و تا این زمان منتشر شده‌اند، بررسی کرده‌ایم. برای کاهش یکنواختی (زیرا در کل، اکثریت این توصیفات بسیار شبیه هم هستند)، ما گروه‌بندی این اطلاعات و یافته‌ها را، بی‌آنکه در این گزارش همواره پیوستگی جغرافیایی یا فرهنگی را لحاظ کنیم، اختیار نموده‌ایم.

فراخوانی و جستجوی روح میان تاتارها، بوریات‌ها، قزاق ـ قرقیزها

شمن تلئوت روح کودک بیمار را با عبارات زیر به بازگشتن فرا می‌خواند: «به سرزمینت برگرد!... در کنار آتش روشن! به یورت... نزد پدرت... پیش

مادرت! برگرد...».[1] در میان برخی قبایل فراخوانی روح به بازگشتن مرحله‌ای از درمان شمنی است. تنها در صورتی که روح اجتناب کند یا قادر به بازگشت به جایش در بدن نباشد، شمن برای یافتن او می‌رود و سرانجام برای بازگرداندن آن به قلمرو مردگان پایین می‌رود. مثلاً، بوریات‌ها هم احضار روح و هم جستجوی شمن برای (یافتن) او را دارند.

در میان بوریات‌های منطقهٔ آلارسک شمن خود بر روی قالیچه‌ای در کنار بیمار می‌نشیند، و دور تا دور او اشیای چندی، از جمله در میان آنها یک تیر وجود دارد. از نوک آن نخ ابریشمی قرمزرنگی به درخت غان بیرون یورت، در داخل محوطه، کشیده می‌شود. تصور می‌شود روح بیمار در امتداد این نخ دوباره به بدن او وارد می‌شود؛ از اینرو در یورت باز گذاشته می‌شود. در نزدیک درخت غان، یک نفر اسبی را نگه می‌دارد؛ بوریات‌ها معتقدند که بازگشت روح را اول از همه اسب می‌فهمد و با تکان دادن خود از آن خبر می‌دهد. بر روی میزی در یورت، کیک‌ها، تاراسون، برندی، تنباکو قرار دارند. اگر بیمار پیر باشد، عمدتاً افراد پیر برای جلسهٔ احضار ارواح فراخوانده می‌شوند؛ اگر بزرگسال باشد افراد بالغ؛ و اگر کودک باشد، بچه‌ها. شمن شروع به احضار روح می‌کند: «پدرت A، مادرت B، نام خودت C است. در کجا مانده‌ای، به کجا رفته‌ای؟... آنها در یورت غمگین نشسته‌اند...». حاضرین زیر گریه می‌زنند. شمن به تفصیل از غم و اندوه خانواده و اندوه خانه می‌گوید. «همسرت و بچه‌های عزیزت که به طور خیلی غیرمنتظره یتیم شدند تو را صدا می‌زنند. با ناامیدی شیون و ناله می‌کنند، و برای تو گریه می‌کنند، «پدر، کجا هستید؟» بشنو و به آنها رحم کن، پیش آنها باز گرد... گله‌های اسب بیشمارت منتظر تو هستند، با صدای بلند شیهه می‌زنند و

---

1. U. Harva, *Die religiösen Vorstellungen*, p.268.

به طور رقت‌انگیزی صدا می‌کنند، صاحبمان، کجا هستی؟ پیش ما برگرد!». و از این قبیل چیزها.[1]

معمولاً این تنها، نخستین مراسم است. اگر موفق نشود، شمن از راه دیگری تلاش‌های خود را از سر می‌گیرد. به گفتهٔ پوتانین شمن بوریات جلسهٔ احضار ارواح مقدماتی را برگزار می‌کند تا مشخص نماید که آیا روح بیمار سرگردان شده است یا از او دزدیده شده است و در زندان ارلیک محبوس است. شمن جستجو برای یافتن روح را آغاز می‌کند؛ اگر او نزدیک دهکده پیدا شود، استقرار دوبارهٔ آن در بدن آسان است. اگر نزدیک دهکده نباشد او در جنگل‌ها، استپ‌ها، و حتی ته دریا به دنبال آن می‌گردد. ناکامی در پیدا نمودن آن حاکی از آن است که او زندانی ارلیک است، و تنها راه کمک (به او) تقدیم قربانی‌های ارزشمند و پر خرج است. گاهی ارلیک روح دیگری را به جای روحی که او زندانی کرده است، خواستار می‌شود: پس مشکل، یافتن روحی حاضر و قابل دسترس است. با رضایت بیمار، شمن تصمیم می‌گیرد که چه کسی قربانی خواهد شد. در حالیکه قربانی خواب است، شمن شکل عقاب به خود می‌گیرد، به او حمله‌ور شده و روح او را درآورده، با آن به قلمرو مردگان پایین رفته و آن را نزد ارلیک حاضر می‌کند، سپس ارلیک به او اجازه می‌دهد روح بیمار را ببرد. قربانی به زودی بعد از آن می‌میرد، و بیمار سلامتی خود را باز می‌یابد. امّا او تنها مهلتی کوتاه بدست آورده است، زیرا او نیز سه، هفت، یا نه سال بعد خواهد مرد.[2]

---

1. Harva, pp.268-72 (after P. P. Batarov); cf. Sandschejew, pp.582-83.

در خصوص جلسهٔ احضار ارواح شمنی در میان بوریات‌ها، همچنین نگاه کنید به،

L. Stieda, "Das Schamanethum unter den Burjaten", especially pp.299ff, 316ff.; N. Melnikow, "Die Ehemaligen Menschenopfer und der Shamanismus bei den Burjaten des irkutskischen Gouvernements", W. Schmidt, *Der Ursprung* der Gottesidee, X, pp.375-85, L. Krader, "Buryat Religion and Society", pp.330-33.

2. *Ocherki Severo-Zapadnoi Mongolii*, IV, pp.86-87; Cf. V. M. Mikhailowski,

در میان تاتارهای آباکان جلسهٔ احضار ارواح ممکن است تا پنج یا شش ساعت به طول انجامد و یکی از ارکان آن سفر خلسه‌آمیز به مناطق دوردست است. امّا این سفر در کل نمادین است. بعد از آنکه کام مدتی طولانی را صرف اعمال شمنی می‌کند و برای سلامتی بیمار از خدا استمداد می‌جوید، یورت را ترک می‌کند. او در بازگشتش پیپ روشن می‌کند و نقل می‌کند که تا چین رفته است، از میان کوه‌ها و دریاها عبور کرده است، تا داروی مورد نیاز برای درمان را پیدا کند.[1] در اینجا نوعی جلسهٔ احضار ارواح آمیخته و چندگانه داریم، که در آن جستجو برای یافتن روح سرگردان بیمار به یک شبه سفر خلسه‌آمیز برای یافتن داروها تبدیل می‌گردد. همین روند در منتهی‌الیه شمال شرقی سیبری، در میان چوکچی‌ها، یافت می‌شود، که در آنجا شمن به مدت یک ربع تظاهر به خلسه می‌کند، و اعتقاد بر اینست که در طی آن او به طور خلسه‌آمیز سفر می‌کند تا توصیه و نظر ارواح را خواستار شود.[2] در میان مردم اوگری کمک‌گیری از خواب آیینی برای برقراری ارتباط با ارواح به منظور درمان بیماری نیز یافت می‌شود.[3] امّا در میان چوکچی‌ها، تقریباً، این فن شمنی اخیراً رو به زوال است. همانطور که اکنون خواهیم دید، «شمن‌های پیر» سفر خلسه‌آمیز واقعی را در جستجوی روح بر عهده می‌گرفتند.

روشی آمیخته، که در آن درمان شمنی تا این زمان به نوعی مراسم جن‌گیری تبدیل می‌شود، روش یاکای قزاق ـ قرقیز است. جلسهٔ احضار

"Shamanism in Siberia and European Russia", pp.69-70; Sandschejew, pp.580ff. See also Mikhailowski, pp.127ff.

که در خصوص روش‌های درمانی مختلف بوریات‌هاست.

1. H. von Lankenau, "Die Schamanen und das Schamanenwesen", pp.281ff.

دربارهٔ آوازهای آیینی در میان تلئوت‌ها، نگاه کنید به،

Mikhailowski, p.98.

2. Bogoras, *The Chukchee*, p.441.

۳. نگاه کنید به ص ۳۴۳ و بعد از آن.

ارواح با توسل به الله و اولیای مسلمانان آغاز می‌شود، و با استمدادطلبی از اجنه و تهدیداتی خطاب به ارواح پلید ادامه می‌یابد. باکا بی‌وقفه آواز می‌خواند. در لحظه‌ای خاص ارواح او را تسخیر می‌کنند، و او در حین خلسه‌اش «پابرهنه بر روی آهن گداخته راه می‌رود» و چند لحظه فتیله‌ای روشن را داخل دهانش می‌کند. او آهن گداخته را با زبانش لمس می‌کند. و «با چاقویش، که به تیزی تیغ است، به صورت خود می‌زند، که هیچ اثر مشهودی (بر روی صورتش) باقی نمی‌گذارد». پس از این ماجراهای شمنی، او دوباره از اللّه کمک و استمداد می‌جوید: «خدایا، شادی عطاکن! خدایا، به اشک‌هایم عنایت نما! من از تو کمک می‌طلبم!...».[1] استمداد از خدای متعال مغایر با درمان شمنی نیست، و ما باز هم آن را در میان برخی قبایل منتهی‌الیه شمال شرقی سیبری خواهیم دید. امّا در میان قزاق ـ قرقیزها، بیرون راندن ارواح پلید که بیمار را تسخیر نموده‌اند اهمیت نخست و اصلی را داراست. برای انجام این کار، باکا خود را به وضعیتی شمنی درمی‌آورد، یعنی نسبت به آتش و ضربات چاقو حالتی از عدم حساسیت پیدا می‌کند، و به عبارت دیگر وضعیت یک «روح» را به خود می‌گیرد؛ به معنای واقعی آن، او قدرت جنگیدن و بیرون راندن شیاطین بیماری را دارد.

جلسهٔ احضار ارواح شمنی در میان اوگری‌ها و لپ‌ها

وقتی شمن ترمیوگان برای انجام عمل‌درمانی فرا خوانده می‌شود، او به طبل خود می‌کوبد و گیتار می‌زند تا اینکه به خلسه می‌رود. با ترک بدنش، روحش وارد جهان زیرین می‌شود و به دنبال روح بیمار می‌رود. او با وعدهٔ دادن

---

1. J. Castagné, Magie et exorcisme chez les Kazak-Kirghizes et autres peuples turcs orientaux, pp.68ff., 90ff, 101ff. Cf. Mikhailowaski, p.98:
شمن، سواره، مسیر استپ را در مدت زمانی طولانی می‌پیماید، و در بازگشتش، بیمار را با شلاقش می‌زند.

هدیه‌ای از جمله پیراهن، یا چیزهای دیگر، آنها را ترغیب می‌کند به او اجازه دهند تا آن بیمار را به زمین بازگرداند؛ با این وجود، گاهی او مجبور می‌شود به طرق مؤثرتری متوسل شود. وقتی او از خلسه‌اش بیرون می‌آید، شمن روح بیمار را در دست راست بسته شده‌اش دارد و آن را از طریق گوش راست در بدن قرار می‌دهد.[۱]

در میان شمن‌های اوستیاک ایرتیش این روش به نحو بارزی متفاوت است. شمن به خانه‌ای فرا خوانده می‌شود، عمل دود دادن‌ها را انجام می‌دهد و تکه‌ای پارچه به سانکه، موجود برین آسمانی تقدیم می‌کند.[۲] پس از آنکه یک روز تمام روزه می‌گیرد، او هنگام غروب استحمام می‌کند، سه یا هفت قارچ می‌خورد، و به خواب می‌رود. چند ساعت بعد از خواب می‌پرد، و در حالیکه تمام وجودش می‌لرزد، آنچه را که ارواح، از طریق «پیام‌آور»شان برای او آشکار نموده‌اند، بیان می‌کند: روحی که قربانی باید به آن تقدیم شود، مردی است که در شکار ناموفق بوده، و از این قبیل موارد. سپس شمن به خوابی عمیق فرو رفته و روز بعد قربانی‌های ویژه‌ای پیشکش می‌شوند.[۳]

---

1. K. F. Karjalainen, *Die Religion der Jugra-Völker*, III, p.305.

از همین وسیلهٔ ایجاد خلسه (طبل، گیتار) وقتی که جلسهٔ احضار ارواح شمنی برای شکار برگزار می‌شود یا برای مشخص نمودن اینکه خدایان چه قربانی‌هایی می‌خواهند، استفاده می‌شود (ibid., p.306) (م).

در خصوص جستجو برای یافتن روح نگاه کنید به،

ibid., I, p.31.

۲. معنای اولیهٔ (نخستین) سانکه «درخشنده، درخشان، روشنایی» بود

(ibid., II, p.260).

3. Ibid., III, p.306.

مراسم مشابهی در میان تسینگالاها (اوستیاک‌ها) تأیید می‌شود. قربانی‌ها به سانکه پیشکش می‌شوند، شمن سه‌تا قارچ می‌خورد و به حالت خلسه می‌رود. شمن زنان روش‌های مشابهی را به‌کار می‌برند؛ آنها با دست یافتن به خلسه از طریق مستی با قارچ، سانکه را ملاقات می‌کنند و

خلسه از طریق مستی با قارچ‌ها در سرتاسر سیبری شناخته شده است. در مناطق دیگر جهان نمونهٔ مشابه آن خلسه‌ای است که با مصرف مواد مخدر یا تنباکو ایجاد می‌شود، و ما به موضوع قدرت‌های جادویی سموم باز خواهیم گشت. در همین حال، می‌توانیم بی‌قاعدگی‌هایی را در خصوص این آیینی که اکنون توصیف نمودیم، ذکر کنیم. تکه‌ای پارچه به موجود برین پیشکش می‌شود، امّا ارتباط با ارواح برقرار می‌شود و قربانی‌هایی به آنها پیشکش می‌شوند؛ خلسهٔ شمنی به معنی دقیق آن از طریق مستی با قارچ‌ها حاصل می‌شود ـ روشی که برای شمن زنان امکان‌پذیر می‌سازد تا آنان نیز خلسه‌های مشابهی را تجربه کنند، با این تفاوت که آنها سانکه خدای آسمانی را مستقیماً مورد خطاب قرار می‌دهند. این مغایرت‌ها حاکی از آن است که در ایدئولوژی که زیربنای این فنون خلسه است، آمیختگی مشخصی وجود دارد. همانطور که کارجالاینن پیش از این اظهار نموده است،[1] این نوع شمنیسم اوگریایی به نظر می‌رسد نسبتاً متأخر و مأخوذ از اقوام دیگر باشد.

در میان اوستیاک ـ واسیوگان‌ها روش شمنی به طور بارزی پیچیده‌تر است. اگر روح بیمار توسط یکی از مردگان ربوده شده است، شمن یکی از ارواح یاریگرش را برای یافتن آن می‌فرستد. این روح ظاهر انسان مرده را به خود می‌گیرد و به جهان زیرین می‌رود. وقتی دزد (رباینده) را پیدا می‌کند به ناگاه از سینه‌اش روحی به شکل خرس بیرون می‌آورد؛ دزد (رباینده) وحشت‌زده شده و اجازه می‌دهد تا روح بیمار از طریق گلوی او یا مشتش خارج شود. روح یاریگر آن را می‌گیرد و نزد شمن بر روی زمین برمی‌گرداند. در تمام این مدت شمن گیتار می‌زند و مخاطرات و ماجراهای

سپس آوازهایی را می‌خوانند که در این آوازها آنها آنچه راکه از خود موجود برین یاد گرفته‌اند، برملا می‌کنند.

(ibid., p.307). Cf. also Jochelson, *The Koryak*, II, pp.582-83.

1. *Die Religion der Jugra-Völker*, III, pp.315ff.

پیام‌آورش را نقل می‌کند. چنانچه روح بیمار توسط روحی پلید ربوده شده است، خود شمن مجبور می‌شود تا سفر بازیابی را، که خیلی سخت‌تر است، بر عهده گیرد.[1]

واسیوگان‌ها روش دیگری برای انجام اعمال شمنی دارند. شمن در تاریک‌ترین گوشهٔ خانه می‌نشیند و شروع به گیتار زدن می‌کند. او نوعی قاشق در دست چپش می‌گیرد، که به درد پیشگویی نیز می‌خورد. در همین موقع او ارواح یاریگرش را که تعدادشان هفت تا است احضار می‌کند. او پیام‌آوری قدرتمند، یعنی «زن خشنی با چوبدستی دسته‌داری» دارد که او را برای احضار یاریگرانش به هوا می‌فرستد. آنها، یکی پس از دیگری خود را معرفی می‌کنند، و شمن با خواندن ترانه‌هایی سفرهای آنها را نقل می‌کند. «از طرف منطقهٔ آسمانی مای ـ جونک ـ کان،[2] دختر کوچک مای ـ جونک ـ کان به من داده شده است؛ من آمدنش را از زیر شش لایهٔ زمین متوجه می‌شوم، من متوجه «رسیدن جانور بزرگ پشمالوی زمین» (= خرس) از زیر لایهٔ نخستین زمین به روی آب در دومین لایهٔ زمین می‌شوم». (در این لحظه شمن شروع به حرکت دادن قاشق می‌کند). به همین طریق او رسیدن ارواح از دومین و سومین قلمروهای زیرزمینی و به همین منوال تا ششمین قلمرو را توصیف می‌کند، و هر ورود تازه‌ای از طریق قاشق اعلام می‌شود. پس از آن ارواحی از قلمروهای مختلف آسمانی خودشان را معرفی می‌کنند. آنها، یکی‌یکی، از هر جهت احضار می‌شوند: «از منطقهٔ آسمانی ریندیر سامویید، از منطقهٔ آسمانی قبایل شمالی، از شهر ارواح شاهزادگان سامویدها با همسرانشان...». سپس گفتگوی بین تمامی این ارواح (که از طریق دهان شمن صحبت می‌کنند) و خود شمن دنبال می‌شود. این عمل تا انتهای یک غروب کامل ادامه می‌یابد.

در غروب (روز) دوم شمن سفر خلسه آمیزش را به اتفاق ارواح

---

1. Ibid., pp.308ff.
2. May-junk-kān

یاریگرش انجام می‌دهد. به تفصیل فراز و نشیب‌های این سفر مشکل و خطرناک برای حضار نقل می‌شود؛ این سفر دقیقاً شبیه سفری است که شمن جهت هدایت روح اسب قربانی شده به آسمان انجام می‌دهد.[1] شمن به هیچ‌وجه توسط ارواح یاریگرش «تسخیر» نمی‌شود. همانطور که کارجالاینن اظهار می‌کند،[2] آنها دقیقاً به همان روشی که در آن «پرندگان» به نقالان حماسه‌های پهلوانی الهام می‌بخشند، در گوش او نجوا می‌کنند. اوستیاک‌های مناطق شمالی می‌گویند «نَفَس روح به جادوگر می‌رسد»؛ وگول‌ها می‌گویند روح شمن را «لمس می‌کند».[3]

در میان اوگری‌ها جذبهٔ شمنی بیشتر «الهام‌گونه» است تا خلسه‌آمیز؛ شمن ارواح را می‌بیند و سخنان آنها را می‌شنود؛ او «از خود بی‌خود می‌شود» زیرا او در حالت خلسه به مناطق دور سفر می‌کند، امّا او آگاه و هوشیار است. او نهان‌بین و مُلهَم است. با این وجود، تجربهٔ اصلی خلسه‌آمیز است، و طرق اصلی دست یافتن به آن، مانند سایر مناطق، موسیقی جادویی ـ دینی است. مستی با قارچ‌ها نیز ارتباط با ارواح را ایجاد می‌کند، امّا به گونه‌ای منفعلانه و ابتدایی. امّا، همانگونه که قبلاً گفتیم، این شیوهٔ شمنی به نظر می‌رسد متأخر و از سایر مناطق مأخوذ باشد. مستی روشی قالبی و مخدوش برای ایجاد دوبارهٔ «خلسه» و «از خود بی‌خود شدن» است؛ این روش سعی در تقلید الگویی دارد که ابتدایی‌تر است و به سطح دیگری از آگاهی مربوط می‌شود.

در میان اوستیاک‌های ینی سی درمان نمودن مستلزم دو سفر خلسه‌آمیز است. نخستین سفر بیشتر یک بازبینی سریع است؛ در طی دومین سفر، که با حالت خلسه پایان می‌یابد، شمن به اعماق عالم ماوراء وارد می‌شود. طبق معمول، جلسه با احضار ارواح و گذاشتن آنها در طبل یکی پس از دیگری

---

1. Karjalainen, *Die Religion der Jugra-Völker*, pp.310-17.

2. Ibid., p.318.

3. Ibid.

آغاز می‌شود. در تمام این مدت شمن آواز می‌خواند و می‌رقصد. وقتی ارواح می‌آیند او شروع به جست و خیز می‌کند؛ این به آن معناست که او زمین را ترک کرده است و در حال بالا رفتن به سوی ابرها است. در لحظه‌ای خاص او فریاد می‌زند: «من آن بالا در هوا هستم، من ینی سی را از فاصلهٔ یکصد ورستی می‌بینم».[1] او در مسیرش ارواح دیگری را می‌بیند و برای حضار آنچه را که می‌بیند نقل می‌کند. سپس در حالیکه روح یاریگری را که او را در هوا می‌برد خطاب قرار می‌دهد، او فریاد می‌زند: «ای پرواز کوچک من، باز هم بالاتر برو، من می‌خواهم دورتر را ببینم!...». به مجرد اینکه او به یورت باز می‌گردد، توسط ارواحش محاصره می‌شود. به نظر می‌رسد که او روح بیمار را پیدا نکرده است، یا او را از مسافتی بسیار دور، در سرزمین مردگان دیده است. او برای رسیدن به آن، دوباره شروع به رقصیدن می‌کند، تا اینکه به حالت خلسه می‌رود. در حالیکه هنوز توسط ارواحش حمل می‌شود، او جسمش را ترک می‌کند و وارد عالم ماوراء می‌شود، که سرانجام او از آنجا با روح بیمار باز می‌گردد.[2]

تا آنجا که به شمنیسم لپ‌ها مربوط می‌شود، ما تنها به یک اشارهٔ صرف اکتفا خواهیم نمود، زیرا این سنت در قرن نوزدهم از بین رفت، و علاوه بر این، تأثیرات ناشی از اساطیر اسکاندیناوی و مسیحیت که در سنن دینی لپ‌ها

---

۱. verst، واحد مسافت در روسیه معادل با ۱/۰۶۲ کیلومتر (م).

2. A. Ohlmarks, *Studien zum Problem des Schamanismus*, p.184, Citing VI. Anuchin, *Ocherk shamanstva u yeniseiskikh ostyakov*, pp.28-31; cf. also Shimkin, "A Sketch of the Ket", pp.169ff.

در خصوص تاریخ فرهنگی این مردم، مقایسه کنید با بررسی‌های کای دونر،

Beitrage zur Frage nach dem Ursprung der Jenissei-Ostjaken.

در خصوص شمنیسم در میان سویوت‌های ساکن در منطقه ینی سی، نگاه کنید به،

V. Diószegi, Der Werdegang Zum Schamanen bei den nordöstlichen Sojoten; Id., "Tuva shamanism".

یافت می‌شود ما را ناچار می‌سازد تا آن را در چهارچوب تاریخ دینی اروپا مورد بررسی قرار دهیم. به گفتهٔ نویسندگان قرن هفدهم، که فرهنگ عامه آن را تأیید می‌کند، شمن‌های لپ، مانند بسیاری از قبایل دیگر قطب شمال، جلسهٔ احضار ارواح راکاملاً برهنه برگزار می‌کنند، و به خلسه‌های جمودآمیز صرفی دست می‌یابند که گمان می‌رفت در طی آنها ارواحشان برای همراهی نمودن مردگان یا برای یافتن ارواح بیمار به جهان زیرین می‌روند.[۱] مانند آلتایی‌ها، این نزول به سرزمین ارواح با سفری خلسه‌آمیز به یک کوه آغاز می‌شود؛[۲] همچنانکه می‌دانیم، این کوه، نماد محور کیهانی است و از اینرو در «مرکز جهان» قرار دارد. در عصر ما جادوگران لپ هنوز معجزات نیاکانشان را به خاطر دارند، که می‌توانستند در هوا پرواز کنند، و مانند آن.[۳] این جلسهٔ احضار ارواح شامل آوازها و استمداد از ارواح می‌شد؛ طبل ـ که گفته شده است تصاویری شبیه به تصاویر طبل‌های آلتایی‌ها بر خود دارد ـ نقش مهمی در ایجاد خلسه داشتند.[۴] در اینجا تلاش‌هایی صورت گرفته است تا توضیح دهند که **سیدر** (seidhr) اسکاندیناوی مأخوذ از شمنیسم لپ‌ها

---

1. Cf. Ohlmarks, pp.34, 50, 51.176ff. (descent to the underworld), pp.302ff., 312ff.

2. Hilda R. Ellis, *The Road to Hell: A Study of the Conception of the Dead in Old Norse Literature*, p.90.

3. Ohlmarks, pp.57, 75.

4. Cf. Mikhailowski, pp.144ff.

در خصوص غیبگویی با طبل نگاه کنید به،

ibid., pp.148-49;

در خصوص جادوگر لپ در عصر ما و فرهنگ عامهٔ آن

T. I. Itkonen, *Heidnische Religion und Späteter Aberglaube bei den Finnischen Lappen*, pp.116ff.

در خصوص آیین‌های درمان جادویی

J. Quigstad, *Lappische Heilkunde*: R. Karsten, The Religion of the Samek, pp.688ff.

است.[1] امّا همانگونه که خواهیم دید، دین ژرمن‌های باستان به اندازهٔ کافی عناصری را حفظ نموده است که می‌توانند «شمنی» قلمداد شوند تا فرض تأثیر از جادوگری لپ‌ها لازم نیاید.[2]

---

1. By Johan Fritzner (*Lappernes Hedenskap og Inolddomskunst*), as early as 1877, and, more recently (1935) by Sag Strömbäck (*Sejd. Textstudier i nordisk religionshistoria*);

مقایسه کنید بحث و بررسی این نظریه را در،

Ohlmarks, pp.310-50.

۲. شمنیسم مجارستانی علاقهٔ گِزا رُحِیم روانکاو ـ قوم‌شناس را برانگیخته بود. و او دو سال پیش از مرگش «شمنیسم مجارستانی» را منتشر نمود. این مسأله در کتابی که پس از مرگش منتشر شد نیز مورد بررسی قرار گرفته است.

Hungarian and Vogul Mythology (See especially pp.8ff., 48ff., 61ff.)

رحیم منشأ آسیایی شمنیسم مجاری را بدیهی می‌داند. «با کمال تعجب، چشمگیرترین نظایر آن در میان سامویدها و نژاد مغولی (بوریات) و قبایل ترک شرقی و لپ‌ها وجود دارند، و نه با نخستین خویشاوندان اوگری‌ها (وگول و اوستیاک) مجاری‌ها».

("Hungarian Shamanism", p.162)

رحیم به عنوان روانکاوی شایسته نتوانست در برابر وسوسهٔ توضیح پرواز و صعود شمنی بر طبق اصطلاحات فرویدی مقاومت کند؛ «... خواب پرواز به آسمان نماد رؤیای نعوظ است، یعنی در این خواب‌ها بدن معرف آلت مردانه است. نتیجه گیری فرضی ما این خواهد بود که خواب پرواز به آسمان هستهٔ اصلی شمنیسم است» [ایتالیک‌های رُحیم] (ibid., p.154).

رحیم معتقد بود که «هیچ شاهد و دلیل قاطعی وجود ندارد که تالتوس (یعنی شمن مجاری) به حالت خلسه می‌رود (ibid., p.147). این گفتهٔ او دقیقاً در تضاد با گفته دیوسکی است.

Die Überreste des Schamanismus in der ungarischen Volkskultur, pp.122ff.

در این بررسی، مؤلف، این کتاب بسیار مستند را خلاصه می‌کند و به همان موضوعی می‌پردازد که او آن را در مجارستان منتشر نمود.

(*A sámánhit emléki a magyar népi müveltségben*).

دیوسکی نشان می‌دهد که تا چه حد تالتوس مجاری علی‌الظاهر از شخصیت‌های مشابه خود که درکشورهای مجاورمجارستان تأیید شده‌اند، متفاوت ومتمایز است، یعنی سولومونار رومانیایی، پلاتینک لهستانی، و گارابانسیاس صرب‌ها و کروات‌ها. تالتوس صرفاً نوعی «بیماری شمنی» ("Die Überreste", pp.98ff.).

جلسات احضار ارواح در میان اوستیاک‌ها، یوراک‌ها، و سامویدها

در آوازهای آیینی شمن‌های اوستیاک و یوراک ساموید، که توسط تریتیاکوف در طی جلسات (احضار ارواح) درمانی گزارش شده است، سفر خلسه‌آمیزی که برای کمک به بیمار بر عهده گرفته می‌شود، به طور مشروح بازگو می‌شود. امّا این آوازها تا این زمان در ارتباط با درمان به معنای واقعی آن نوعی استقلال بدست آورده‌اند؛ شمن از ماجراهایش در بالاترین آسمان خودستایی می‌کند، و این تصور در ما ایجاد می‌شود که جستجو برای روح بیمار ـ دلیل اصلی برای چنین سفر خلسه‌آمیزی ـ در پس‌زمینه محو شده و حتی فراموش شده است. زیرا موضوع آواز بیشتر تجربه‌های خلسه‌آمیز خود شمن است، و به راحتی می‌توان در این ماجراها تکرار و بازگویی الگویی نمونه (کهن الگویی) را ملاحظه نمود، خصوصاً، الگوی بازگویی سفر مقدماتی شمن به جهان زیرین و صعودش به آسمان.

او نقل می‌کند چگونه به کمک ریسمانی که مخصوصاً برای او انداخته می‌شود به آسمان بالا می‌رود و چگونه ستارگانی را که راهش را سد می‌کنند کنار می‌زند. او در آسمان بر قایقی سوار می‌شود و سپس با چنان سرعتی به طرف زمین پایین می‌آید که باد را پشت سر می‌گذارد. او به کمک شیاطین

یا «خواب طولانی» (یعنی مرگی آیینی) یا «قطع عضو در آیین تشرف»

(ibid., pp.103ff., 106ff.)

را تجربه می‌کند؛ تالتوس صرفاً تن به تشرف می‌دهد، لباس و طبلی خاص دارد، و به حالت خلسه می‌رود (ibid., pp.112ff., 115ff., 122ff.). جاییکه همهٔ این عناصر در میان ترک‌ها، فنلاندی ـ اوگری‌ها، و قبایل سیبری نیز یافت می‌شوند، نتیجه می‌گیرد که شمنیسم نمایانگر عنصری جادویی ـ دینی متعلق به فرهنگ نخستین مجاری‌ها است. مجارها وقتی که از آسیا به سرزمینی که امروزه در آن ساکنند آمدند، با پدیده شمنیسم مواجه شدند (پانس بالاز در بررسی‌ای راجع به خلسهٔ شمن مجاری "A magyar samán réülete"، بر تجربهٔ «گرمای جادویی» تأکید می‌کند).

بالدار راهش را به زیر زمین باز می‌کند؛ آنجا آنقدر سرد است که او از آما،[1] روح تاریکی، یا روح مادر خودش، کُتی را خواستار می‌شود (در این لحظه از نقل ماجرا توسط شمن، فردی در میان حضّار کتی را روی شانه‌های شمن می‌اندازد). سرانجام او به زمین بازمی‌گردد و پس از پیشگویی آینده برای هر یک از حاضرین، به بیمار می‌گوید که شیطانی که سبب بیماری‌اش شده بود بیرون رانده شده است.[2]

به وضوح در اینجا دیگر هیچ تردیدی راجع به خلسهٔ شمنی، که به صعود و نزول عینی اشاره می‌کند، وجود ندارد؛ (بلکه) در اینجا روایت کاملی از خاطرات اسطوره‌ای و محل حرکتش در تجربه‌ای که به طور قطع مقدم بر درمان است، وجود دارد. شمن‌های اوستیاک و یوراک منطقهٔ رودخانهٔ تاز[3] از پرواز شگفت‌انگیزشان در میان رزهای پرگل سخن به میان می‌آورند؛ آنها آنقدر در آسمان بالا می‌روند که توندرا را از فاصلهٔ هفت ورستی می‌بینند؛ در فاصله‌ای بسیار دور، آنها مکانی را می‌بینند که اساتیدشان مدت‌ها پیش طبل‌هایشان را در آنجا ساختند. (در واقع، آنها «مرکز عالم» را می‌بینند). آنها سرانجام به آسمان می‌رسند، و پس از مخاطرات بسیار وارد کلبه‌ای آهنی می‌شوند، و در آنجا در میان ابرهای ارغوانی به خواب می‌روند. آنها از طریق رودخانه‌ای به زمین باز می‌گردند. و این آواز که با ستایش خدای آسمان آغاز می‌شود، با سرود ستایش برای تمام خدایان پایان می‌یابد.[4]

سفر خلسه‌آمیز اغلب در رویا انجام می‌شود. شمن ارواح یاریگرش را، در شکل گوزن شمالی می‌بیند که وارد عوالم دیگر می‌شوند و او سفرهای آنها

---

1. Ama
2. P. I. Tretyakov, *Turukhansky krai, evo priroda i Zhiteli*, pp.217ff.; Mikhailowski, pp.67ff.; Shimkin, pp.169ff.
3. Taz river
4. Mikhailowski, p.67.

را به صورت آواز می‌خواند.[۱] در میان شمن‌های سامویدارواح یاریگر نسبت به ارواح یاریگر در میان سایر قبایل سیبریایی، نقش و وظیفهٔ «دینی»تری را انجام می‌دهند. شمن پیش از به عهده گرفتن عمل درمان برای آگاهی از علت بیماری با ارواحش ارتباط برقرار می‌کند؛ اگر بیماری را نوم، خدای برین، فرستاده باشد، شمن از درمان اجتناب می‌کند. و در نتیجه این ارواحش هستند که برای کمک طلبیدن از نوم به آسمان صعود می‌کنند.[۲] این به آن معنا نیست که تمام شمن‌های سامویدی «خوب» هستند؛ اگرچه هیچ تفاوتی بین شمن‌های «سیاه» و «سفید» نمی‌گذارند، امّا برخی از آنها با انجام دادن جادوی سیاه و آسیب رساندن شناخته می‌شوند.[۳]

توصیفات مربوط به جلسات احضار ارواح سامویدها که در اختیار ماست این تصور را به جا می‌گذارد که سفر خلسه‌آمیز یا به صورت آواز خوانده می‌شود یا ارواح یاریگر شمن آن را به نام او انجام می‌دهند. گاهی گفتگویش با ارواح بازگوکنندهٔ «خواست خدایان» به شمن است. این موضوع به اندازهٔ کافی از جلسهٔ احضار ارواحی که کاسترن در میان سامویدهای تومسک در آن حضور یافت آشکار است، و او این جلسه را اینگونه توصیف می‌کند: حضّار دور شمن جمع می‌شوند و مراقبند از دری که او به آن خیره نگاه می‌کند، دوری کنند. او چوبدستی‌ای در دست چپش می‌گیرد، که بر روی یک سر آن علائم و مجسمه‌های کوچک عجیب و غریب قرار دارد. او در دست راستش دو تیر دارد، که نوکشان به طرف بالاست؛ نوک هر تیری،

---

1. T. Lehtisalo, *Entwurf einer Mythologie der Jurak-Samojeden*, pp.153ff.

2. A. M. Castrén, *Nordische Reisen und Forschungen*. II: *Reiseberichte und Briefe aus den Jahren* 1845-1849, pp.194ff.

در خصوص شمنیسم سامویدی همچنین مقایسه کنید با،

W. Schmidt, *Der Ursprung*, III, pp.364-66.

3. Mikhailowski, p.144.

زنگوله‌ای بر خود دارد. جلسهٔ احضار ارواح با آوازی که شمن آن را به تنهایی با آهنگ یکنواخت می‌خواند، آغاز می‌شود، که با زدن دو تیر زنگوله‌دار به طور موزون بر چوبدستی همراه است. به محض اینکه آنها می‌رسند شمن برخاسته و شروع به رقصیدن می‌کند، با حرکاتی که دشوار و به همان اندازه استادانه‌اند. امّا او به آواز خواندن و ضربه زدن به چوبدستی ادامه می‌دهد. او در آوازش گفتگوی خود را با ارواح بازآفرینی می‌کند، و شور و حدت آن تقلیدی از جذبهٔ شورانگیز این گفتگو (با ارواح) است. وقتی که آواز به نقطهٔ اوج طغیانش می‌رسد، حُضّار شروع به همسرایی می‌کنند. پس از آنکه شمن جواب تمام سؤالاتش را از ارواح دریافت می‌کند، می‌ایستد و خواست خدایان را اعلان می‌کند.[1]

البته، در اینجا شمن‌های بزرگی هستند که به خلسه می‌روند و لذا سفر خلسه‌آمیز برای یافتن روح بیمار را بر عهده می‌گیرند؛ گانجگا (گانیکا) شمن یوراک ـ ساموید، که لهتیسالو او را مشاهده نمود، این‌چنین بود.[2] امّا، در کنار چنین اساتیدی، ما بخش قابل توجهی از «نهان‌بین‌ها» را می‌یابیم، که در خواب دستورات خدایان و ارواح را دریافت می‌کنند،[3] یا کسانی که از مستی با قارچ‌ها کمک می‌گیرند تا، به عنوان مثال، از طرقی که برای درمان به‌کار می‌رود آگاهی یابند.[4] در هر صورت آشکار است که خلسه‌های شمنی واقعی به نسبت نادرند، و اغلب جلسات احضار ارواح تنها یا شامل سفری خلسه‌آمیزند که ارواح بر عهده می‌گیرند یا نقل اسطوره‌ای ماجراهایی هستند که الگوهای نخستین اسطوره‌ای‌اش تا این زمان شناخته شده‌اند.[5]

---

1. Castrén, pp.172ff.
2. *Entwurf*, pp.153ff.
3. Ibid., p.145.
4. Ibid., pp.164ff.
5. Kai Donner, "Zu der ältesten Berührung zwischen Samojeden und Türken"; A. Gahs. Kopf-Schadel und Langknochenopfer bei Rentiervölkern, pp.238ff.: W. Schmidt, *Der Ursprung*, III, pp.334ff.

شمن‌های ساموییدی نیز به وسیلهٔ یک چوبدستی، که علائم خاصی بر خود دارد، و آن را به هوا پرتاب می‌کنند پیشگویی می‌نمایند: از وضعیت چوبدستی زمانی که به زمین باز می‌گردد، آینده پیشگویی می‌شود. آنها همچنین به طور خاص اعمال برجستهٔ شمنی را به نمایش می‌گذارند. آنها دست و پای خودشان را می‌بندند، سپس ارواح را احضار می‌کنند (که بی‌درنگ صداهای حیوانی آنها در یورت شنیده می‌شود)، و در پایان این جلسه از بندهایشان آزاد می‌شوند. آنها خودشان را با چاقو زخمی می‌کنند، ضربات شدیدی بر سر خودشان می‌زنند، و از این قبیل کارها.[1] در ارتباط با شمن‌های دیگر قبایل سیبری، و حتی شمن‌های قبایل خارج از آسیا، ما دائماً با همین اعمال برجسته برخورد می‌کنیم، که وجوه مشترک زیادی با اعمال مرتاضانه دارد. تمام این کارها صرفاً نمایشی حاکی از خودستایی یا بازی برای آوازه و شهرت از سوی شمن نیست.

این «معجزات» قرابت جدایی‌ناپذیری با جلسهٔ احضار ارواح شمنی دارند؛ این تحقق وضعیتی ثانوی است که فسخ اوضاع و شرایط دنیوی خطوط آن را مشخص می‌کند. شمن اصالت تجربه‌اش را با معجزاتی که آن را ممکن می‌سازد، موجه جلوه می‌دهد.

شمنیسم در میان یاکوت‌ها و دولگان‌ها

جلسهٔ احضار ارواح شمنی در میان یاکوت‌ها و دولگان‌ها معمولاً شامل چهار مرحله است: ۱. فراخوانی ارواح یاریگر. ۲. کشف علت بیماری، که معمولاً روحی پلید، روح بیمار را دزدیده است یا وارد جسمش شده است. ۳. بیرون کردن روح پلید با تهدیدها، سر و صدا و...، و سرانجام ۴. صعود شمن به

1. Cf., for example, Mikhilowski, p.66.

آسمان.[1] «مشکل‌ترین مسأله کشف علل بیماری است، یعنی آگاهی از اینکه چه روحی بیمار را اذیت و آزار می‌کند، مشخص نمودن منشأ آن، وضعیت سلسله مراتبی آن و قدرتش. از اینرو مراسم همواره شامل دو بخش است: نخست ارواح محافظ از آسمان احضار می‌شوند و از آنها برای یافتن علل بیماری کمک خواسته می‌شود؛ و سپس مبارزه با روح دشمن یا با اور[2] (اشباح) است». به دنبال آن سفری اجباری به آسمان قرار دارد.[3]

مبارزه با ارواح پلید خطرناک است و نهایتاً شمن را از پای درمی‌آورد. «مقدر اینست که همهٔ ما در برابر قدرت ارواح از پای درآییم، و ارواح به دلیل این که ما از انسان‌ها حفاظت می‌کنیم از ما متنفرند...»[4] و در واقع شمن به منظور بیرون راندن ارواح پلید از بیمار، اغلب مجبور می‌شود آنها را به درون بدن خودش وارد کند؛ برای انجام چنین کاری او مبارزه می‌کند و بیش از خود بیمار، آزار و اذیت می‌شود.[5]

اکنون ما توصیف عالی سیروزفسکی را راجع به جلسهٔ احضار ارواح در میان یاکوت‌ها می‌آوریم. این جلسه هنگام غروب، در یورت، اتفاق می‌افتد، و همسایگان برای حضور در جلسه دعوت می‌شوند. «گاهی صاحبخانه دو طناب از تسمه‌های محکم آماده می‌کند؛ شمن محکم آنها را به شانه‌هایش

---

1. Harva, *Die religiösen Vorstellungen*, p.545 (after N. Y. Vitashevsky); Jochelson, *The Yakut*, pp.120ff.
2. Üor
3. W. Sieroszewski, "Du chamanisme d´après les croyances des Yakoutes", p.324.
در اینجا صرفاً تضادی ظاهری بین گفتهٔ ویتاشفسکی (جلسهٔ احضار ارواح در چهار مرحله) و (دو مرحله) سیروزفسکی است که با سفر آسمانی دنبال می‌شود؛ در واقع دو ناظر همین مطلب را می‌گویند.
4. Ibid., p.325.
5. Harva, *Die religiösen Vorstellungen*, pp.545-46.

می‌بندد و سایر حضار دو سر آنها را محکم می‌گیرند تا در صورتی که ارواح سعی نمودند او را بربایند جلوی (ربودن) او را بگیرند».[1]

شمن به آتش روی اجاق خیره می‌شود؛ او خمیازه می‌کشد. گاهی سکسکه می‌کند، و گاهی به خاطر رعشه‌های عصبی می‌لرزد. او لباس شمنی‌اش را می‌پوشد و شروع به سیگار کشیدن می‌کند. چندی بعد رنگ صورتش می‌پرد، سرش روی سینه‌اش می‌افتد و چشمانش نیمه باز می‌ماند. پوست مادیانی سفید در وسط یورت پهن می‌گردد. شمن آب سرد می‌نوشد و در چهار جهت اصلی زانو می‌زند، و به طرف راست و چپ آب دهان می‌اندازد. در یورت سکوت حکمفرماست. دستیار شمن چند موی اسب داخل آتش می‌اندازد، سپس آن را با خاکسترها به طور کامل می‌پوشاند. اکنون تاریکی کامل حکمفرما می‌شود. شمن بر روی پوست مادیان می‌نشیند و در حالیکه صورتش رو به جنوب است به خواب می‌رود. همه نفسشان را حبس می‌کنند.

«به ناگاه رشته‌ای از جیغ‌های تیز که مانند صدای قیژقیژ چاقو تیزکن گوش‌خراش است، و هیچ‌کس نمی‌داند از کجا می‌آید، شنیده می‌شود؛ سپس دوباره همه ساکت می‌شوند. جیغی دیگر؛ و اکنون از بالا، الان از پایین، اکنون از جلو، الان از پشت سر شمن صداهای عجیب و غریبی بلند می‌شود: عصبی، وحشتناک، خمیازه‌ها، سکسکه‌های هیستریک، گویی انسان صدای حزن‌انگیز هُدهُدی را می‌شنود که با بانگ شاهینی آمیخته می‌شود و با چهچههٔ کبکنجیر قطع می‌شود؛ این شمن است که با تغییر لحن صدایش این صداها را درمی‌آورد».

---

1. Sieroszewski, p.326.

این عمل در میان چندین قبیلهٔ سیبریایی و قطب شمال، ولی با معانی متفاوت، یافت می‌شود. گاهی شمن طوری بسته می‌شود که او نمی‌تواند بپرد؛ برعکس، در میان سامویدها و اسکیموها خود شمن برای اینکه قدرت‌های جادویی‌اش را نشان دهد اجازه می‌دهد تا او را ببندند، زیرا در طی جلسه احضار ارواح او همواره «به کمک ارواح» موفق به باز کردن بندهای خودش می‌شود.

به ناگاه او درنگ می‌کند؛ دوباره سکوت حکمفرما می‌شود، جُز صدای وزوز ضعیفی، شبیه صدای وزوز پشه هیچ صدایی شنیده نمی‌شود. شمن شروع به کوبیدن طبلش می‌کند، او زیر لب آوازی را زمزمه می‌کند، آواز و طبل زدن به نقطهٔ اوج می‌رسد، بی‌درنگ شمن فریاد می‌کشد: «ما صدای عقاب‌ها راکه آمیخته با زاری هدهد است، و جیغ‌های گوش‌خراش کبکنجیر و آواز کوکوها را می‌شنویم». موسیقی تا نقطهٔ اوج آن بلندتر می‌شود، سپس به طور ناگهانی صدای آن قطع می‌شود، به طوری که دوباره هیچ‌چیزی شنیده نمی‌شود جز صدای وزوز پشه‌ها. تناوب بین جیغ‌های پرنده و سکوت چندین‌بار تکرار می‌شود. در نهایت شمن ضرب‌آهنگ طبلش را تغییر داده و سرودش را می‌خواند:

نره گاو قوی زمین، اسب استپ،
نره گاوی قوی ماغ کشیده است!
اسب استپ تکان خورده است!
من بالاتر از همهٔ شما هستم، من یک انسان هستم!
من انسانی هستم که از همهٔ هدایا و موهبت‌ها برخوردارم!
من انسانی هستم که توسط پروردگار لایتناهی خلق شدم!
پس، بیا، ای اسب استپ، و تعلیم بده!
پس، ای نره گاو شگفت‌آور جهان ظاهر شو، و جواب بده!
ای پروردگار قدرت، دستور بده!...
ای بانو مادر من، تقصیراتم و راه‌هایی راکه من باید دنبال کنم، نشان بده! جلوی من پرواز کن، و راه وسیع را دنبال کن؛
راه مرا برایم آماده ساز!
ای ارواح خورشید که در جنوب بر روی تپه‌های پوشیده از درخت ساکنید، ای مادران روشنایی، شما که به رشک می‌دانید
من به شما استدعا می‌کنم: کاش سه سایهٔ شما در بالا، خیلی بالا، باقی بماند!

و تو در غرب، بر روی کوهت، ای پروردگار!
نیروهای هولناک نیای من، گردن قوی، با من باش!...

موسیقی دیوانه‌وار دوباره شروع می‌شود و به بالاترین درجهٔ حد خود می‌رسد. سپس شمن از **آماگات** و ارواح مصاحبش یاری می‌طلبد. آنها فوراً موافقت نمی‌کنند، شمن به آنها التماس می‌کند، آنها دو پهلو سخن می‌گویند. گاهی اوقات آنها به قدری ناگهانی و با خشونت وارد می‌شوند که شمن از عقب به زمین می‌افتد. سپس حضار بالای سر او چیزهای آهنی به صدا درمی‌آورند، زیر لب می‌گویند: آهن قوی به صدا درمی‌آید ـ ابرهای متغیر و ناپایدار به چرخش درمی‌آیند، مه و غبارهای زیادی بلند شده‌اند!».

به محض رسیدن **آماگات**، شمن شروع به جست و خیز می‌کند، حرکات تند و خشونت‌آمیزی انجام می‌دهد. نهایتاً او در جای خودش در وسط یورت قرار می‌گیرد، دوباره آتش روشن می‌شود، و او دوباره شروع به طبل زدن و رقصیدن می‌کند. او گاهی تا اندازهٔ چهارپا خودش را به هوا پرتاب می‌کند.[1] او وحشیانه فریاد می‌کشد، این کار با مکث دیگری دنبال می‌شود؛ سپس او با صدای آهسته و بَم سرود (نیایش) دینی را با آهنگ یکنواخت می‌خواند. سپس رقص آهسته به دنبال آن می‌آید، که در طی آن آوازش عجیب و غریب و در غیر این صورت شیطانی می‌شود، و این منوط است به موجوداتی که او صداهایشان را تقلید می‌کند. سرانجام او پیش بیمار رفته و از علت بیماری می‌خواهد تا دور شود؛ «یا او به آن چنگ انداخته آن را به وسط اتاق می‌برد، و

---

۱. این به وضوح (صعودی) خلسه‌آمیز به آسمان است؛ شمن‌های اسکیمو هاباکوک نیز با جست و خیزهای آیینی به هوا تلاش می‌کنند به آسمان برسند
(K. Rasmussen, Cited by Ohlmarks, *Studien*, p.131).
در میان منری‌های کلانتان حکیم ساحران، آوازخوانان به هوا می‌پرند و یک آینه یا گردنبند را به سوی کاری، خدای برین، پرتاب می‌کنند
(Ivor H. N. Evans, "Schebesta on the Sacerdo-Therapy of the Semang", p.120).

در حالیکه هرگز از نفرین‌هایش باز نمی‌ایستد، آن را دور می‌کند، آن را از دهانش تف کرده، به آن لگد می‌زند، با دستان و نفسش آن را می‌راند».[1]

اکنون شمن سفر خلسه‌آمیزش را برای همراهی با روح حیوان قربانی شده به آسمان آغاز می‌کند. سه درخت که شاخه‌هایشان کنده شده‌اند در بیرون یورت قرار داده می‌شوند؛ درخت وسطی غان است، که به نوکش یک مرغ ماهیخوار مرده بسته می‌شود. در جهت شرق درخت غان تیرکی قرار داده می‌شود که جمجمهٔ اسبی بر خود دارد. این سه درخت با ریسمانی از تعداد اندکی موی اسب به هم مرتبط می‌شوند. بین این درختان و یورت میزی کوچک است که بر روی آن تُنگی حاوی برندی قرار دارد. شمن شروع به تقلید حرکات پرواز یک پرنده می‌کند. اندک‌اندک او به آسمان بلند می‌شود. راه، نُه توقفگاه دارد، و در هر یک از آنها او قربانی‌هایی را به روح محلی پیشکش می‌کند. شمن در بازگشت از سفر خلسه‌آمیزش می‌خواهد با آتش (زغال‌های داغ) بر روی قسمتی از بدنش (پا، ران، و غیر آن) پاک شود».[2]

طبیعتاً جلسهٔ احضار ارواح شمنی یاکوت‌ها مجموعهٔ متنوعی را نشان می‌دهد. توصیف سیروزفسکی راجع به سفر آسمانی اینگونه است. «سپس یک ردیف از صنوبرهای کوچک را که از پیش انتخاب شده‌اند، با دقت قرار

---

1. Sieroszewski, pp.326-30.

برخی دانشمندان شبهه‌هایی راجع به اعتبار متون نیایشی که توسط سیروزفسکی گزارش شده، مطرح کرده‌اند،

cf. Jochelson, *The Yakut*, p.122.

2. Harva, *Die religiösen Vorstellungen*, p.547.

معنای این آیین مبهم است، کای دونر بیان می‌کند که سامویدها نیز شمن‌هایشان را در انتهای جلسه احضار ارواح پاک می‌کنند (Harva, ibid). احتمالاً این پاکسازی برای آن قسمتی از بدن به کار می‌رود که از طریق آن ارواح پلیدی که بیمار را اذیت نمودند، «جذب شده» بودند؛ امّا در آن صورت چرا شمن در بازگشتش از سفر آسمانی پاک شده؟ آیا این آیین شمنی باستانی «بازی کردن با آتش» نیست؟ (نگاه کنید به ص۶۸۵ به بعد).

می‌دهند و با تاج‌گل‌هایی از موی اسب سفید (تنها آن نوعی که شمن به‌کار می‌برد) تزئین می‌شوند؛ سپس آنها سه تیرک را به ردیف کار می‌گذارند، که نوک آنها تصاویری از پرندگان بر خود دارند: روی نخستین تیرک **اوکسوکجو**[1] دو سر است؛ بر روی دومین تیرک **گرانانور (کوگوس)**[2] و در غیر این صورت یک کلاغ قرار دارد؛ بر روی سومین تیرک یک **کوکو (کوگو)**[3] است. به آخرین تیرک، حیوان قربانی بسته می‌شود. ریسمانی که در بالای آن کشیده می‌شود نمایانگر راه آسمان است "که از طریق آن پرندگان پرواز خواهند نمود و حیوان (قربانی) به دنبال آنها خواهد رفت".[4]

در هر توقفگاهی **(اولوه)**[5] شمن می‌نشیند و استراحت می‌کند؛ برخاستن دوبارهٔ او حکایت از آن دارد که او سفرش را دوباره از سر می‌گیرد. او این سفر را با حرکات رقص‌آمیز و حرکات دست و پا به تقلید از پرواز پرنده نشان می‌دهد. «رقصیدن همواره تصویرکنندهٔ سفری هوایی همراه با ارواح است؛ وقتی حیوانی که باید برای کفاره قربانی شود همراهی می‌شود، رقصیدن نیز اجباری است. بر طبق افسانه مدت زمانی پیش شمن‌هایی وجود داشتند که واقعاً در آسمان پرواز می‌کردند، و حضار پرواز حیوان را در میان ابرها می‌دیدند که با طبل شمنی دنبال می‌شد؛ خود شمن، که کاملاً لباس آهنی به تن داشت، به جمعیت نزدیک می‌شد». «شمن‌ها می‌گویند "طبل، اسبمان است"».[6]

پوست، شاخ‌ها، سُم‌های حیوان قربانی شده بر روی درختی خشکیده در معرض دید قرار می‌گیرند. سیروزفسکی بقایای چنین قربانی‌هایی را اغلب

---

1. Öksökjou
2. grana nour (kougos)
3. kögö
4. "Du Chamanisme", p.332.
5. oloh
6. Ibid., p.331;

مقایسه کنید با ص ۲۷۶ و بعد از آن.

در مکان‌های متروکه پیدا می‌نمود. در این حوالی گاهی بر روی همین درخت، «می‌توان **کوتچای**،[1] تیر چوبی بلندی را دید، که در تنهٔ درخت خشک و فاقد حیات فرو رفته است. این تیر همان نقش ریسمان بافته شده از تعداد اندکی موی اسب در مراسم قبلی را داراست. این به قسمتی از آسمان اشاره دارد که قربانی به آنجا باید برود».[2] باز هم به گفتهٔ همین نویسنده، شمن قلب حیوان قربانی را با دست‌های خودش از جاکنده و آن را به طرف آسمان بالا می‌برد. سپس او به صورت و لباسش، که تصویر **آماگاتش**، و مجسمه‌های چوبی کوچکی از ارواح است، خون می‌مالید.[3]

در مناطق دیگر نه درخت، نزدیک تیرکی که پرنده‌ای در نوکش قرار دارد، کار می‌گذارند. درختان و تیرک با ریسمانی رو به بالا، به نشانهٔ صعود به آسمان، به هم مرتبط می‌شوند.[4] دولگان‌ها نیز از نه درخت استفاده می‌کنند، که در نوک هر درخت پرنده‌ای چوبی و با همان معنی قرار دارد ـ یعنی، راه آسمان برای شمن و روح حیوان قربانی شده. زیرا شمن‌های دولگان نیز برای انجام عمل‌درمانی از نه آسمان بالا می‌روند. به گفته آنها، پیش از هر آسمان جدیدی، ارواح نگهبانی هستند که وظیفه‌شان پاییدن سفر شمن و در همین حال جلوگیری از صعود ارواح پلید است.[5]

---

1. Kotchaï

2. Ibid., pp.332-33.

3. Ibid., p.333;
ما در اینجا یک قربانی کاملاً متفاوت داریم، پیشکش نمادین قلب به موجود آسمانی و خون‌افشانی به نیروهای «پایینی» (سجادای،...) همین آیین بی‌رحمانه در میان آروکان‌ها یافت می‌شود؛ نگاه کنید به ص ۴۹۰ به بعد.

4. Harva, *Die religiösen Vorstellungen*, p.548.

5. Ibid., p.459.
نگاه کنید به توصیف دیگری از جلسهٔ احضار ارواح شمنی یاکوت‌ها در
J. G. Gmelin, *Reise durch Sibirien, von dem Jahr 1733 bis 1743*, II, pp.349ff.; V. L. Priklonsky, "Des Schamanenthum der Jakuten", (German tr. of "O Shamanstve u yakutov").

تنها یک نکته در مورد جلسهٔ احضار ارواح شمنی طولانی و پر تحرک یاکوت‌ها مبهم می‌ماند. اگر روح بیمار توسط شیاطین ربوده شده بود، پس چرا بایستی شمن یاکوت به آسمان سفر می‌کرد؟ واسیلیف[1] توضیح ذیل را مطرح کرد: شمن روح بیمار را برای پاک نمودن آن از ناپاکی که توسط ارواح پلید بر آن وارد شده، به آسمان می‌برد.[2] با این وجود تروشکانسکی تأکید می‌کند که در میان شمن‌هایی که او می‌شناخت هیچ یک سفر به جهان زیرین را بر عهده نمی‌گرفتند؛ بدون استثناء، همهٔ آنها تنها در درمان‌هایشان سفر به آسمان را به‌کار می‌بردند.[3] این امر مبیّن تنوع در فنون شمنی و عدم قطعیت اطلاعات ما می‌باشد؛ به احتمال زیاد، نزول به جهان زیرین، که خطرناک‌تر و مرموزتر هستند، برای ناظران اروپایی به دشواری در دسترس بودند. امّا این امر مسلم است که سفرها به جهان زیرین برای شمن‌های یاکوت نیز، حداقل برای برخی از آنها، موضوعی آشنا بود. زیرا لباس‌هایشان نمادی از «ورود به زمین» بر خود دارند، که دقیقاً «حفرهٔ ارواح» (**آباسی ـ اویبونو**)[4] نام دارد و از طریق آن شمن‌ها می‌توانستند به جهان مردگان نزول کنند. علاوه بر این، شمن در سفرهای خلسه‌آمیزش با پرنده‌ای آبی (گاگی، مرغابی شیرجه‌رو) همراه است، که نماد پروازش دقیقاً فرو رفتن در آب، یعنی نزول به جهان زیرین

همچنین خلاصهٔ انگلیسی طویلی از کتاب حجیم سیروزفسکی وجود دارد با نام:

Yakuty, by William G. Sumner, "The Yakuts. Abridged from the Russian of Sieroszewski", with pp.102-08 devoted to Shamanism (after *Yakuty*, pp.621ff.) Cf. Jochelson, *The Yakut*, pp.120ff. (after Vitashevsky).

نگاه کنید به این مبحث در

W. Schmidt, Der Ursprung, XI, pp.322-29.

مقایسه کنید با ibid., pp.329-32 که در خصوص درمان شمنی برای نازایی زنان است.

1. V. N. Vasilyev
2. Cf. Harva, *Die religiösen Vorstellungen*, p.550.
3. Ibid., p.551.
4. abassy-oibono

راست.[1] نهایتاً، در واژگان فنی که شمن‌های یاکوت به کار می‌برند دو اصطلاح متفاوت برای نامگذاری جهت‌های سفر رمزی وجود دارد: **آلاراکیرار**[2] (برای نامگذاری ارواح پایینی) و **اوساکیرار**[3] (برای نامگذاری «ارواح بالایی»).[4] علاوه بر این نیز، واسیلیف همچنین مشاهده کرده بود که در میان یاکوت‌ها و دولگان‌ها شمن که در جستجوی روح بیماری بود که توسط شیاطین ربوده شده بود، طوری عمل می‌کرد که گویی در آب می‌پرید، و تونگوزها، چوکچی‌ها، و لپ‌ها به خلسهٔ شمنی همچو فرو رفتن در آب اشاره می‌کنند.[5] ما همین رفتار و همین شیوهٔ خلسه‌آمیز را در میان شمن‌های اسکیمو خواهیم یافت؛ زیرا برخی از قبایل، و به طور خاص‌تر قبایل نزدیک دریا، عالم ماوراء را در اعماق دریا می‌دانند.[6]

برای درک ضرورت سفر آسمانی شمن‌های یاکوت برای عمل درمانی، ما باید دو چیز را مورد توجه قرار دهیم ۱. پیچیدگی و حتی درهم‌ریختگی مفاهیم دینی و اسطوره‌ای آنها و ۲. وجههٔ صعودهای آسمانی شمنی در سرتاسر سیبری و آسیای مرکزی. همانگونه که ما دیده‌ایم این وجهه توضیح می‌دهد که چرا شمن آلتایی در نزول خلسه‌آمیزش به جهان زیرین (برای رهانیدن روح بیمار از قدرت ارلیک‌خان) نهایتاً برخی ویژگی‌های خاص شیوهٔ صعود به آسمان را اقتباس می‌کند.

از اینرو ما می‌توانیم در مورد یاکوت‌ها کمابیش وضعیت را به قرار زیر تصور کنیم: این واقعیت که حیوانات برای موجودات آسمانی قربانی می‌شدند و مسیری که روح قربانی در پیش می‌گرفت با نمادهای مشهودی

---

1. Ibid.
2. allara kyrar
3. üsā kyrar
4. Ibid., p.552.
5. Ibid.

۶. امّا همانطور که بعداً خواهیم دید، منحصراً اینطور نیست؛ برخی اشخاص «منتخب» یا «ثروتمند» پس از مرگ به آسمان صعود می‌کنند.

(تیرها، پرندگان چوبی، ریسمان صعود، و غیر آنها) نشان داده می‌شد که نهایتاً به‌این منجر شد از شمن برای هدایت روح حیوان در سفر آسمانی‌اش استفاده شود؛ و به دلیل اینکه او روح حیوان قربانی شده را به مناسبت یک عمل‌درمانی همراه می‌کرد، این باور رواج یافت که هدف اصلی صعودش «تطهیر» روح بیمار بود. در هر صورت، آیین درمان شمنی در شکل کنونی‌اش آمیخته به عناصر دیگری است؛ و این تصور را ایجاد می‌کند که این آیین تحت تأثیر دو روش متفاوت پدیده آمده است: ۱. جستجوی روح سرگردان بیمار یا بیرون راندن ارواح پلید و ۲. صعود به آسمان.

امّا واقعیت دیگری را نیز باید مورد توجه قرار دهیم: جدا از موارد نادر «تخصص در نزول به عالم دوزخ» (که محدود به نزول به جهان زیرین می‌شود)، شمن‌های سیبری به یک اندازه قادر به صعود آسمانی و نزول به جهان مردگان هستند. ما دیده‌ایم که این روش دوگانه، به نوعی، از تشرف خود آنها نشأت می‌گیرد؛ زیرا خواب‌های آیین تشرف شمن‌های آتی هم شامل نزول (=رنج و آلام آیینی و مرگ) و هم صعود (=تجدید حیات) می‌شود. در این سیاق ما می‌توانیم پی ببریم که شمن یاکوت، پس از مبارزه با ارواح پلید یا نزول به جهان زیرین برای بازیافتن روح بیمار، ضرورت تثبیت دوبارهٔ تعادل روحانی خودش را با تکرار صعود به آسمان احساس می‌کند.

همچنین در اینجا باید متذکر گردیم که قدرت و اعتبار شمن یاکوت منحصراً از توانایی‌اش برای خلسه گرفته می‌شود. او در قربانی‌های پیشکش شده به موجود برین جای کاهن را گرفته است؛ امّا دقیقاً مانند مورد شمن‌های آلتایی، این جایگزینی موجب نوعی تغییر در ساختار این آیین شده است: پیشکش قربانی به شکل کششی روحی، یعنی به شکل مراسمی نمایشی که مبتنی بر تجربهٔ خلسه‌آمیز است، تغییر یافته است. حتی به خاطر این قابلیت‌های عرفانی اوست که شمن توانایی‌اش را مدیون پیدا نمودن و مبارزه با ارواح پلیدی است که روح بیمار را ربوده‌اند؛ او خودش را به

بیرون راندن آنها محدود نمی‌کند، (بلکه) او آنها را به بدنش داخل کرده، آنها را «تسخیر نموده»، آزار و اذیت می‌نماید و آنها را بیرون می‌کند. تمام این کارها به این دلیل است که او ویژگی‌های آنها را دارد، یعنی او قادر است تا جسمش را ترک نماید، مسافت‌های طولانی را طی کند، به جهان زیرین نزول کند، به آسمان بالا رود، و از این قبیل کارها. این قدرت تحرک و آزادی «روح»، که با تجربه‌های خلسه‌آمیز شمن پر و بال داده می‌شود، در همین حال او را آسیب‌پذیر می‌سازند و اغلب به خاطر درگیری دائمی‌اش با ارواح پلید، او گرفتار نیروی آنها می‌شود، یعنی او واقعاً با تسخیر شدن کارش به آخر می‌رسد.

جلسات احضار ارواح شمنی در میان تونگوزها و اوروچی‌ها[1]

شمنیسم در حیات دینی تونگوزها جایگاه مهمی را داراست.[2] باید به خاطر داشت که خود اصطلاح شمن، تونگوزی است (šaman)، قطع نظر از اینکه منشأ این کلمه ممکن است چه باشد.[3] همانگونه که شیروکوگوروف نشان داده است، و همانطور که ما برای تکرار آن فرصت خواهیم داشت، به احتمال زیاد شمنیسم تونگوزها، حداقل در شکل کنونی‌اش، به شدت از باورها و فنون چینی لامایی تأثیر پذیرفته است. علاوه بر این نیز، همانطور که بارها

---

1. Cf. J. G. Gmelin, *Reise durch Sibirien*, II, pp.44-46, 193-95, etc.; Mikhailowski, pp.64-65, 97, etc.; S. M. Shirokogroff: "General Theory of Shamanism among the Tungus"; "Northern Tungus Migrations in the Far East (Goldi and Their Ethnical Affinities)"; Versuch Einer Erforschung der Grundlagen des Schamanentums bei den Tungusen";

و خصوصاً این بررسی جامع مؤلف

Psychomental Complex of the Tungus. Cf. also W. Schmidt, *Der Ursprung*, X, pp.578-623.

۲. نگاه کنید به ص ۷۱۷.

۳. نگاه کنید به ص ۷۱۷.

نشان داده‌ایم، در کل تأثیراتی از شمنیسم آسیای مرکزی و سیبریایی از مناطق جنوبی تأیید می‌شوند. ما در جایی دیگر خواهیم دید که به چه نحو می‌توان فهمید که مجموعه‌های فرهنگی نواحی جنوبی بـه درون آسـیای شـمالی و شمال شرقی گسترش یافته‌اند.[1] در هر صورت، امروزه شمنیسم تونگوزی سیمای پیچیده‌ای را به نمایش می‌گذارد؛ سنن مختلف چندی را می‌توان در آن کشف نمود؛ و گاهی ادغام آنها اشکال کاملاً آمیخته‌ای را پدید آورده‌اند. در اینجا، نیز، ما شاهد «زوال» شمنیسم هستیم و این وضعی است که تقریباً در مورد سایر مناطق آسیای شمالی نیز صادق است. تونگوزها به طـور خـاص قدرت و جسارت «شمن‌های پیر» را بـا تـرس و عـدم جسـارت شـمن‌های امروزی، که در برخی مناطق دیگر جرأت ندارند سفر مخاطره‌آمیز به جـهان زیرین را بر عهده بگیرند، مقایسه می‌کنند.

از شمن تونگوز خواسته می‌شود تا نیروهایش را در بسـیاری مـواقـع و مناسبت‌های مختلف به کار گیرد. در عمل‌های درمانی ضروری ـ خواه او به دنبال روح بیمار می‌گردد یا شیاطین را بیرون می‌راند ـ او هادی روح به دنیای دیگر نیز هست؛ و قربانی‌ها را به آسمان یا جهان زیرین می‌برد؛ و خـصوصاً وظیفه‌اش اینست که اطمینان بخشد که تـعادل روحـانی کـل جـامعه حـفظ می‌شود. اگر بیماری‌ها، بدبختی، یا نازایی کلان را تهدید می‌کنند، این وظیفه شمن است تا علت و وضعیت صحیح را تشخیص دهد. تونگوزها بیشتر از همسایگانشان متمایلند اهمیت قابل ملاحظه‌ای را به ارواح بدهند ـ نه تنها به ارواح جهان دوزخ بلکه همچنین به ارواح این عالم زمـینی، یـعنی مسـببان واقعی همه نوع اختلالات و بی‌نظمی‌ها. به این دلیل است که ـ علاوه بر دلایل کهن مربوط به تشکیل جلسات احضار ارواح شمنی (بیماری، مرگ، پیشکش قربانی‌ها به خدایان) ـ شمن‌های تونگوز عـهده‌دار جـلسات احـضار ارواح

---

۱. نگاه کنید به ص ۷۲۱ به بعد.

می‌شوند، و خصوصاً جلسات احضار ارواح کوتاه مقدماتی، به دلایل بسیاری، همگی حاکی از ضرورت شناخت و کنترل «ارواح» هستند.

شمن‌های تونگوز در تعداد خاصی از (مراسم) قربانی نیز حضور دارند. علاوه بر این، قربانی سالیانه که به ارواح شمن پیشکش می‌شوند برای کل قبیله رویداد دینی بزرگی به حساب می‌آید.[1] و البته حضور شمن‌ها در آیین‌های شکار و ماهیگیری ضروری است.[2]

جلسات احضار ارواحی که شامل پایین رفتن به عالم زیرین است، ممکن است به دلایل زیر بر عهده گرفته شوند: ۱. قربانی‌هایی که باید برای نیاکان و مردگان به جهان اموات برده شوند. ۲. جستجو برای یافتن بیمار و بازگرداندن آن. ۳. همراهی با مردگانی که مایل به ترک این جهان نیستند و ساکن نمودن آنها در سرزمین ارواح.[3] علیرغم شمار قابل ملاحظهٔ این مناسبت‌ها این مراسم کاملاً نادر است، زیرا خطرناک قلمداد می‌شود و شمار اندکی از شمن‌ها جرأت آن را دارند تا به استقبال خطرهایش بروند.[4] نام فنی آن **اورگیسکی**،[5] و به لحاظ لغوی به معنی «در مسیر اورگی»[6] (منطقهٔ پایین‌تر یا غربی) است. توسل به **اورگیسکی** تنها پس از یک جلسه احضار ارواح مقدماتی «شمنیسم کوتاه» است. به عنوان مثال، رشته‌ای از مشکلات، بیماری‌ها، یا مصیبت‌ها در داخل قبیله دیده می‌شود؛ شمن که برای تعیین علت آنها فرا خوانده می‌شود، روحی را تجسم می‌بخشد و آگاه می‌گردد که به چه دلایلی ارواح جهان مردگان یا مردگان و ارواح اجدادی سبب این عدم تعادل می‌شوند؛ او همچنین مطلع می‌شود که چه قربانی‌ای می‌تواند آنها را

---

1. Shirokogoroff, *Psychomental Complex*, pp.322ff.
2. Ibid.
3. Ibid., p.307.
4. Ibid., p.306.
5. örgiski
6. örgi

خشنود سازد. در نتیجه جامعه با پیشکش قربانی، که شامل پایین رفتن شمن به جهان زیرین است، موافقت می‌کند.

یک روز پیش از **اورگیسکی** وسایلی که شمن در سفر خلسه‌آمیزش به کار خواهد بست، گرد هم آورده می‌شود؛ در میان آنها وسایل زیر هستند: کلکی کوچک که او با آن از دریا (دریاچهٔ بایکال) عبور می‌کند؛ نوعی نیزه برای شکستن صخره‌ها؛ اشیای کوچکی که نمایانگر دو خرس و دو گراز نر هستند، که در موقع شکستگی کلک آن را بالا نگه می‌دارند و راه را در جنگل‌های انبوه عالم ماوراء باز می‌کنند؛ چهار ماهی کوچک برای شنا در جلوی قایق؛ یک «بت» که نمایانگر روح یاریگر شمن است، و او را در حمل قربانی کمک می‌کند؛ وسایل متعدد پاک‌سازی، و اشیای دیگر. شب جلسهٔ احضار ارواح، شمن لباسش را می‌پوشد، طبل می‌زند، آواز می‌خواند، و از آتش، «مادر زمین»، و «نیاکانی» که برای آنها قربانی پیشکش می‌شود، استمداد می‌جوید. دود دادن‌ها با پیشگویی دنبال می‌شود؛ شمن با چشمان بسته چوب طبل را به هوا پرتاب می‌کند؛ اگر به حالت برآمده رو به بالا بر روی زمین بیفتد، نشانهٔ خوبی است.

بخش دوم مراسم با قربانی کردن حیوان، معمولاً گوزن شمالی، آغاز می‌شود. خون حیوان قربانی به اشیاء در معرض دید مالیده می‌شود؛ گوشت بعداً آماده می‌شود. تیرک‌هایی به درون **ویگوان**[1] آورده می‌شوند، که نوکشان از سوراخ دود بیرون می‌زند. سیمی بلند تیرک‌ها را به اشیائی که در بیرون روی سکو در معرض دید هستند مرتبط می‌کند؛ این سیم «راه» ارواح است.[2] وقتی که تمام این امور انجام شده‌اند، حضار در **ویگوان** گرد هم می‌آیند، شمن

---

1. wigwan

۲. به وضوح در اینجا با سفر شمنی به آسمان اختلاط صورت گرفته، که نمونه‌هایی از آن را بعداً ارائه خواهیم نمود، زیرا همان‌گونه که دیده‌ایم، تیرک‌هایی که از سوراخ دود خارج می‌شوند، نماد محور جهانی هستند که در امتداد آن قربانی‌ها به بالاترین آسمان فرستاده می‌شوند.

شروع به طبل زدن، آواز خواندن، و رقصیدن می‌کند. او بالاتر و بالاتر به هوا می‌پرد.[۱] دستیارانش ترجیع آوازش را همراه با تماشاگران همسرایی می‌کنند. او لحظه‌ای می‌ایستد، پیاله‌ای ودکا می‌نوشد، چند پک به پیپ خود می‌زند، و دوباره شروع به رقصیدن می‌کند. کم‌کم او خودش را تا حدی تهییج می‌کند به طوری که در حالت خلسه، بی‌جان روی زمین می‌افتد. چنانچه او هوش و حواسش برنگردد سه‌بار به او خون پاشیده می‌شود. او برمی‌خیزد و با صدای بلند شروع به صحبت می‌کند، و به سؤالاتی که خطاب به او که توسط دو یا سه طرف گفتگو با آواز خوانده می‌شود جواب می‌دهد. اکنون در بدن شمن یک روح ساکن می‌شود، و این روحی است که به جای او پاسخ می‌دهد، زیرا خود شمن اکنون در عوالم پایین‌تر است. وقتی که او باز می‌گردد هر کسی فریاد شادی برمی‌آورد تا بازگشت او را از عالم مردگان خوش‌آمد گوید.

بخش دوم این مراسم حدود دو ساعت طول می‌کشد. بعد از وقفه‌ای دو یا سه ساعته، یعنی، در بامدادان، مرحلهٔ آخر که شبیه نخستین مرحله است آغاز می‌شود و در طی آن شمن از ارواح تشکر می‌کند.[۲]

در میان تونگوزهای منچوریا قربانی‌ها ممکن است بدون هیچگونه همکاری شمن انجام شوند، امّا تنها شمن می‌تواند به عوالم پایین‌تر رود و روح بیمار را برگرداند. این مراسم نیز شامل سه بخش است. وقتی که جلسهٔ مقدماتی «شمنیسم کوتاه» نشان داده است که روح بیمار واقعاً در جهان زیرین زندانی شده است، قربانی پیشکش ارواح (سیون) می‌شود به طوری که آنها شمن راکمک خواهند نمود به مناطق اسفل پایین رود. شمن خون می‌نوشد و گوشت حیوان قربانی را می‌خورد، و در نتیجه روح آن را به درون خود وارد کرده و به حالت خلسه می‌رود. این مرحلهٔ اول پایان می‌یابد و دومین مرحله

---

۱. نشانهٔ دیگری از خلط با صعود آسمانی: جست و خیزها به هوا به «پرواز جادویی» اشاره دارد.

2. Shirokogoroff, *Psychomental Complex*, pp.304ff.

آغاز می‌شود؛ این سفر عرفانی شمن است. او به کوهی در شمال غرب می‌رسد و از آنجا به جهان دیگر پایین می‌رود. همچنانکه او به مناطق مردگان نزدیک می‌شود خطرها بیشتر می‌شود. او ارواح و سایر شمن‌ها را می‌بیند، و با طبلش تیرهای آنها را دور می‌کند. او همهٔ فراز و نشیب‌های سفرش را به آواز می‌خواند به طوری که حضار می‌توانند مرحله به مرحله او را دنبال کنند. او از حفره‌ای باریک پایین می‌رود و از سه جویبار عبور می‌کند پیش از آنکه او با ارواح قلمروهای دوزخی مواجه شود. سرانجام او به عالم تاریکی می‌رسد، و حضار با چخماق‌های تفنگ جرقه‌هایی ایجاد می‌کنند؛ اینها «جرقه‌های نورانی» و درخشانی هستند که شمن با آنها قادر می‌شود راهش را ببیند. او روح بیمار را پیدا می‌کند و بعد از یک درگیری طولانی یا گفتگوهایی با ارواح، آن را با هزار دردسر و سختی به زمین باز می‌گرداند و دوباره در جای خودش در بدن بیمار قرار می‌دهد. قسمت پایانی این مراسم که یک روز بعد یا چند روز دیرتر اتفاق می‌افتد، سپاسگزاری از ارواح شمن است.[1]

تونگوزهای ریندیر منچوریا هنوز «زمانی بسیار کهن» را به خاطر دارند که شمن‌ها «در اطراف و نزدیکی زمین اعمال شمنی انجام می‌دادند»، امّا هیچ شمنی دیگر جرأت انجام چنین کاری را ندارد. در میان تونگورهای کوچ‌نشین مانکووا مراسم متفاوتی وجود دارد. هنگام شب، بُز نر سیاهی قربانی می‌شود؛ گوشتش خورده نمی‌شود. وقتی که شمن به قلمروهای پایین‌تر می‌رسد او روی زمین می‌افتد و به مدت نیم ساعت بی‌حرکت به حالت خوابیده می‌ماند. در طی این زمان حضار سه‌بار از روی آتش می‌پرند.[2] در میان مانچوها نیز، مراسم «پایین رفتن به عالم مردگان» نسبتاً نادر است. شیروکوگوروف در طی اقامت طولانی‌اش در کنار آنها تنها توانسته بود در سه جلسه از چنین جلسات احضار ارواحی حضور یابد. شمن تمام ارواح

---

1. *Psychomental Complex*, p.307. 2. Ibid., p.308.

(چینی، مانچویی و تونگوزی) را احضار می‌کند، و دلیل تشکیل این جلسه را به آنها می‌گوید (در موردی که توسط شیروکوگوروف تحلیل شده، بیمار کودکی هشت‌ساله است)، و از آنها کمک می‌خواهد. سپس او شروع به کوبیدن طبلش می‌کند؛ وقتی که روح خاص او وارد جسم او شده است، او نقش زمین می‌شود. دستیارانش از او سؤالاتی می‌کنند، و خواب‌های او حاکی از آن است که او اکنون در قلمرو مردگان است. از آنجاکه روح «تسخیرکنندهٔ» او گرگ است، او رفتار آن را تقلید می‌کند. فهم زبانش مشکل است. با این وجود، پرسش‌کنندگان درمی‌یابند که علت بیماری، همانگونه که پیش از جلسهٔ احضار ارواح تصور می‌شد، روح شخص مرده نیست، بلکه روحی است که در ازای این عمل‌درمانی، دستور می‌دهد که معبد کوچکی (m´ao) برای آن ساخته شود و مرتباً قربانی‌هایی برای آن پیشکش شوند.[1]

پایین‌روی مشابهی به «عالم مردگان» در شعر مانچویی نیشان شمن[2] نقل می‌شود، که شیروکوگوروف آن را تنها سند مکتوب شمنیسم مانچوها قلمداد می‌کند. داستانش به قرار زیر است: در زمان سلسلهٔ مینگ مرد جوانی، پسرِ پدر و مادری متموّل، برای شکار به کوه‌ها می‌رود و در حادثه‌ای کشته می‌شود. شمن زنی، به نام نیشان، تصمیم می‌گیرد روح او را بازگرداند و به «عالم مردگان» پایین می‌رود. او تعدادی از ارواح، از جمله روح همسر مرده‌اش را ملاقات می‌کند، و پس از فراز و نشیب‌های بسیار موفق می‌شود با روح مرد جوان به زمین باز گردد؛ او دوباره زنده می‌شود. این شعر ـ که تمام شمن‌های مانچو آن را می‌دانند ـ متأسفانه جزئیات بسیار اندکی را راجع به جنبهٔ آیینی جلسهٔ احضار ارواح بدست می‌دهد.[3] این شعر نهایتاً به متنی «ادبی» تبدیل می‌شود و بواسطه این واقعیت که مدت‌ها پیش ثبت و به شکل

---

1. Ibid., p.309.
2. Nišan Šaman
3. Ibid., p.308.

مکتوب انتشار یافته بود، از اشعار مشابه تاتارها متمایز می‌گردد. با این وجود اهمیتش درخور توجه است، زیرا این شعر نشان می‌دهد که چقدر بن‌مایهٔ «نزول اورفئوس» به نزول‌های شمنی به جهان زیرین شباهت دارد.[1]

همچنین، با همین هدف درمانی، سفرهای خلسه‌آمیز در جهت مخالف با آن یعنی، شامل صعود به آسمان، وجود دارند. در این مورد شمن ۲۷ (۳×۹) درخت نورس و یک نردبان نمادین راکار می‌گذارد که با آن صعودش را آغاز خواهد کرد. در بین وسایل آیینی مجسمه‌های کوچک متعددی از پرندگان، نمونه‌هایی از نمادگرایی مشهور صعود به آسمان، وجود دارند. سفر آسمانی ممکن است به دلایل بسیاری بر عهده گرفته شود، امّا جلسهٔ احضار ارواحی که شیروکوگوروف توصیف نموده، برای درمان بیماری یک کودک ترتیب داده شده بود. بخش نخست این جلسه شبیه مقدمات جلسهٔ نزول به قلمروهای اسفل است. جلسهٔ «شمنیسم کوچک» لحظهٔ دقیقی را نشان می‌دهد که خدای دایاخان، که از او استدعا می‌شود تا روح کودک بیمار را بازگرداند، مایل است قربانی را دریافت کند. حیوان ـ در این مورد بره ـ به طور آیینی ذبح می‌شود؛ قلبش بیرون آورده می‌شود و خون آن در ظروف خاصی ریخته می‌شود و هیچ قطره‌ای از آن نباید روی زمین بریزد. سپس پوست آن آویزان می‌گردد. بخش دوم این جلسهٔ احضار ارواح به طور کامل به ایجاد خلسه اختصاص می‌یابد. شمن آواز می‌خواند، طبل می‌زند، می‌رقصد، و جست و خیز می‌کند و گاهی نزدیک کودک بیمار می‌رود. سپس او طبلش را به دست دستیارش می‌دهد، وُدکا می‌نوشد، سیگار می‌کشد، رقصیدن را تا زمانی که خسته بر روی زمین می‌افتد، ادامه می‌دهد. این نشانهٔ آن است که او بدنش را ترک کرده و به سوی آسمان پرواز می‌کند. تمام جمعیت دور او جمع

---

1. Cf. also Owen Lattimore, "Wulakai Tales from Manchuria", pp.273ff.; A. Hultkrantz, *The North American Indian Orpheus Tradition*, pp.191ff.

می‌شوند، و دستیارش، مانند مورد پایین رفتن به جهان زیرین، جرقه‌هایی را با چخماق تفنگ ایجاد می‌کند. چنین جلسه‌ای ممکن است هم هنگام روز هم هنگام شب برگزار شود. لباسی که شمن استفاده می‌کند ابداً پر زرق و برق نیست، و شیروکوگوروف معتقد است که این نوع جلسهٔ احضار ارواح را که شامل صعود به آسمان است، تونگوزها از بوریات‌ها گرفته بودند.[1]

به نظر می‌رسد ویژگی آمیختهٔ این جلسه روشن باشد. اگرچه نمادپردازی آسمانی به طور شایسته‌ای با درختان، نردبان، و مجسمه‌های کوچک پرندگان تصویر می‌شود، سفر خلسه‌آمیز شمن مسیر مخالفی را نشان می‌دهد («تاریکی» که باید با جرقه‌ها روشن و نورانی شود). علاوه بر این نیز، شمن حیوان قربانی شده را برای بوگا، موجود برین نمی‌برد، بلکه آن را برای ارواح قلمروهای بالاتر می‌برد. این نوع جلسهٔ احضار ارواح در میان تونگوزهای ریندیر ترانس بایکال و منچوریا وجود دارد، امّا در بین گروه‌های تونگوز در منچوریای شمالی شناخته شده نیست،[2] که این فرضیه منشأ بوریاتی آن را تأیید می‌کند.

جدا از این دو نوع مهم از جلسهٔ احضار ارواح شمنی، تونگوزها اشکال مختلفی را نیز می‌شناسد که هیچ ارتباط خاصی با عوالم فوقانی یا تحتانی ندارند بلکه با ارواح این دنیا ارتباط دارند. هدف آنها کنترل این ارواح، بیرون راندن ارواح پلید، پیشکش قربانی برای ارواحی است که ممکن است دشمن شوند، و از این قبیل موارد. آشکار است که علت تشکیل بسیاری از جلسات احضار ارواح، بیماری است، زیرا گمان می‌رود برخی ارواح باعث بروز بیماری‌ها می‌شوند. برای تشخیص مسبب بیماری، شمن به روح مصاحبش تجسد می‌بخشد و خود را به خواب می‌زند (تقلیدی ضعیف از خلسهٔ شمنی)

---

1. *Psychomental Complex*, pp.310-11.

2. Ibid., p.325.

یا تلاش می‌کند روحی که بیمار را اذیت می‌کند، احضار کند و آن را تجسد بخشد.[۱] زیرا گاهی کثرت ارواح[۲] و بی‌ثباتی آنها کار شمنی را مشکل می‌سازد. او باید مشخص نماید کدامیک از ارواح بدن را ترک نموده است و شروع به جستجوی آن می‌کند؛ در این مورد، شمن روح را با عبارات کلیشه‌ای یا آوازها به بازگشتن فرا می‌خواند و تلاش می‌کند با انجام حرکات سر و دست به طور موزون، دوباره آن را وارد بدن کند، امّا گاهی ارواح وارد بیمار شده‌اند؛ در نتیجه شمن آنها را به کمک ارواح مصاحبش بیرون می‌کند.[۳]

خلسه در شمنیسم تونگوزی به معنای واقعی آن نقش مهمی ایفا می‌کند؛ رقصیدن و آواز خواندن[۴] روش‌هایی هستند که غالباً برای ایجاد آن به کار می‌رود، و پدیده‌شناسی جلسهٔ احضار ارواح تونگوزی در همه‌جا به جلسات احضار ارواح سایر مردم سیبریایی اشاره می‌کند: صداهای ارواح شنیده می‌شود؛ شمن «سبک» می‌شود و می‌تواند با لباسی که ممکن است تا شصت و

---

1. Ibid., p.313.

۲. سه روح وجود دارد

(ibid., pp.134f.; I. Paulson, *Die primitiven Seelenvorstellungen*, pp.107f.).

3. Shirokogoroff, *Psychomental Complex*, p.318.

شمن‌های تونگوز نیز عمل مکیدن را انجام می‌دهند، مقایسه کنید با،

Mikhailowski, p.97; Shirokogoroff, p.313.

4. According to J. Yasser ("Musical Moments in the Shamanistic Rites of the Siberian Pagan Tribes", pp.4-15, Citied by Shirokogoroff, *Psychomental Complex*, p.327).

آهنگ‌های تونگوزی نشان از منشأ چینی دارند، که نظریات شیروکوگوروف را دربارهٔ تأثیر عمیق چینی ـ لامائیست بر شمنیسم تونگوزی تأیید می‌کند. همچنین مقایسه کنید با،

H. Haslund-Christensen, K. Grønbach, and E. Emsheimer, *The Music of the Mongols*. I: *Eastern Mongolia*, pp.13-38-69-100.

در خصوص برخی مجموعه‌های «جنوبی» در میان تونگوزها، همچنین نگاه کنید به،

W. Koppers, "Tungusen und Miao".

پنج پوند وزن داشته باشد، به هوا بپرد، و با این وجود بیمار ابداً حس نمی‌کند که شمن روی بدنش راه می‌رود؛[1] شمن در طی خلسه‌اش گرمای شدیدی را حس می‌کند، و از اینرو می‌تواند به زغال‌های سرخ و آهن گداخته دست بزند، و به طور کامل (نسبت به آنها) فاقد حساسیت می‌شود (مثلاً، او با چاقو به شدت خود را زخمی می‌کند امّا هیچ خونی جاری نمی‌شود) و از این قبیل کارها.[2] چنانکه بعداً به طور روشن‌تر خواهیم دید، همهٔ اینها بخشی از میراث جادویی باستانی را تشکیل می‌دهند، که هنوز هم در بیشتر مناطق دوردست جهان باقی مانده‌اند و مقدم بر تأثیراتی بودند که تا حد بسیار زیادی در شکل‌گیری سیمای کنونی شمنیسم تونگوزی سهم داشته‌اند. در حال حاضر، کافی است به طور خلاصه به دو سنت جادویی که در شمنیسم تونگوز یافت می‌شود، اشاره کنیم: زیر لایه و بنیانی که ما آن را می‌توانیم «کهن و باستانی» بنامیم و سهم چینی ـ بودایی مناطق جنوبی. اهمیت آنها زمانی آشکار خواهد گردید که ما تلاش می‌کنیم خلاصه‌ای از تاریخ شمنیسم در آسیای مرکزی و شمالی را بدست دهیم.

شکل مشابهی از شمنیسم در میان قبایل اوروچی و اوده (اودخه)[3] یافت می‌شود. لوپاتین[4] توضیحی طولانی دربارهٔ جلسهٔ (احضار ارواح) درمانی در میان اوروچی‌های اولکا[5] (نزدیک رود تومنین)[6] ارائه می‌دهد.[7] شمن با

---

1. Shirokogoroff, *Psychomental Complex*, p.364.
این موضوع با نیروی پرواز جادویی و «پرواز» توضیح داده می‌شود (ibid., p.332).
2. Shirokogoroff, *Psychomental Complex*, p.365.
3. Ude (udekhe)
4. I. A. Lopatin
5. Ulka
6. Tumnin
7. "A Shamanistic Performance for a Sick Boy"; Cf. Id., "A Shamanistic Performance to Regain the Favor of the Spirit". Cf. also Bronislav Pilsudski, "Der Schamanismus bei den Ainu-Stämmen von Sachalin".

استغاثه‌ای به روح محافظش شروع می‌کند ـ زیرا او، شمن، ضعیف است. امّا روح محافظش قدرتمند است و به هیچ‌وجه نمی‌تواند در برابر آن مقاومت کند. او نه بار به دور آتش می‌رقصد، سپس روح او را با این آواز مورد خطاب قرار می‌دهد: «تو خواهی آمد. آری، تو به اینجا خواهی آمد. تو بر این مردم فقیر ترحم خواهی کرد...». او قول خون تازه به آن می‌دهد؛ بر طبق اشارات اندکی که او می‌کند، به نظر می‌رسد روحش پرندهٔ بزرگ تندر[1] باشد: «بال‌های آهنی‌ات را بگشای! بال‌های آهنین تو هنگامیکه پرواز می‌کنی جرینگ جرینگ می‌کنند... چنگال‌های قدرتمندت آماده‌اند تا دشمنانت را بگیرند!». این دعا به مدت نیم ساعت ادامه دارد و شمن با خستگی آن را به پایان می‌رساند.

او به طور ناگهانی با صدایی متفاوت فریاد می‌زند: «من اینجا هستم؛ من آمده‌ام تا به این مردم فقیر کمک کنم. من به کودک نگاه خواهم کرد». شمن به حالت خلسه نزدیک است؛ او دور آتش می‌رقصد، بازوهایش را برای برداشتن چوب و طبلش باز می‌کند، دوباره فریاد می‌زند: «من پرواز می‌کنم؛ من پرواز می‌کنم؛ من از تو جلو خواهم زد. من تو را خواهم گرفت. تو هیچ راه گریزی نداری»، همچنانکه بعدها لوپاتین اظهار نمود، این رقص نمایانگر پرواز شمن به جهان ارواح است، که او در آنجا روح پلیدی را که روح بچهٔ بیمار را ربوده است، شکار می‌کند. آنگاه در میان چندین صدا، صدای گفتگویی به گوش می‌رسد، که عبارات نامفهومی در آن شنیده می‌شود. سرانجام شمن فریاد می‌زند «من آن را گیر آوردم، من آن را گیر آوردم!»، و دستانش را نزدیک می‌کند گویی او چیزی را گرفته است. او به طرف رختخوابی می‌رود که بچهٔ بیمار روی آن دراز کشیده، و روحش را به او باز می‌گرداند. زیرا همانطور که شمن در روز بعدی برای لوپاتین توضیح داد، او روح بچه را به شکل گنجشک گرفته بود.

---

1. Great Thunder Bird

اهمیت این جلسهٔ احضار ارواح در این واقعیت است که خلسهٔ شمن در حالت جذبه نشان داده نمی‌شود بلکه در طی رقصی که نماد پرواز جادویی است حاصل شده و ادامه می‌یابد. به نظر می‌رسد روح نگهبان پرنده تندر یا عقاب باشد که نقش اصلی را در اساطیر و ادیان آسیای شمالی ایفا می‌کند. از اینرو گرچه روح بیمار توسط روحی پلید ربوده شده بود امّا آنچنانکه انتظار می‌رود، این روح نه در قلمروهای پایین‌تر بلکه در آسمان شکار می‌شود.

شمنیسم یوکاگیرها

یوکاگیرها دو اصطلاح برای نامیدن شمن دارند: **الما**[1] (از فعل «انجام دادن») و آیرکیه،[2] که از لحاظ لغوی به معنای «شخص لرزان» است.[3] **الما** بیماری‌ها را درمان می‌کند، قربانی‌ها را پیشکش می‌کند، برای خوش‌اقبالی در شکار به درگاه خدا دعا می‌کند، و ارتباطاتی را هم با عالم ماوراء و هم با عالم ارواح دارد. در اعصار باستانی یقیناً نقشش مهم‌تر بود، زیراکل قبایل یوکاگیر اصل خود را به یک شمن می‌رسانند. جمجمه‌های شمن‌های مرده حتی تا قرن اخیر هنوز مقدس شمرده می‌شدند؛ هر یک از آنها در مجسمهٔ کوچک چوبی قرار می‌گرفت، که در جعبه‌ای نگه داشته می‌شد. هیچ‌چیزی بر عهده گرفته نمی‌شد مگر با توسل به غیبگویی با این جمجمه‌ها. این روش رایج‌ترین روشی بود که در قطب شمال به‌کار برده می‌شد ـ اگر هنگامیکه غیبگو از جمجمه سؤال کند و به نظر او سبک باشد، پاسخ «مثبت»، و اگر سنگین به نظر رسد پاسخ «منفی» است. و پاسخ غیبگو مو به مو اجرا می‌شد. بقایای استخوان‌های شمن‌های مرده در میان بستگان تقسیم می‌شد، و گوشت آن برای محفوظ ماندن خشک می‌شد. به یاد شمن‌های اجدادی «انسان‌های چوبی» نیز نصب می‌شدند.[4]

---

1. A´lma
2. i´rkeye
3. Jochelson, *The Yukaghir and the Yukaghirized Tungus*, pp.162ff.
4. Jochelson, *The Yukagir*, p.165.

بر طبق اعتقاد یوکاگیرها، وقتی که انسانی می‌میرد، سه روح او از هم جدا می‌شوند: یکی همراه جنازه باقی می‌ماند، دومی به عالم اشباح می‌رود، سومی به آسمان صعود می‌کند.[1] به نظر می‌رسد آخرین روح راهش را به سوی خدای برین که نامش پون است و به لحاظ لغوی یعنی «چیزی»، پیدا می‌کند.[2] در هر صورت به نظر می‌رسد مهم‌ترین روح آن روحی باشد که شبح می‌شود. در مسیرش پیرزنی را ملاقات می‌کند، که نگهبان ورودی عالم ماوراء است، سپس به یک رودخانه می‌رسد و با قایقی از آن عبور می‌کند (در عالم اشباح شخص مرده به گذران همان زندگی ادامه می‌دهد که بر روی زمین تجربه کرده بود، و به همراه بستگانش، «اشباح حیوانی» را شکار می‌کند). شمن برای جستجوی روح بیمار به این عالم اشباح است که پایین می‌رود.

امّا او به مناسبت دیگری نیز به آنجا می‌رود: روحی را از آنجا «می‌رباید» و با وارد کردن آن به رحم یک زن آن را وادار می‌کند تا در اینجا بر روی زمین متولد شود. زیرا مردگان به زمین باز می‌گردند و زندگی جدیدی را آغاز می‌کنند. امّا گاهی، وقتی که زندگان وظایفشان را نسبت به آنها فراموش می‌کنند، مردگان از فرستادن ارواحشان خودداری می‌کنند ـ و زنان دیگر حامله نمی‌شوند. سپس شمن به عالم اشباح پایین می‌رود، و اگر نتواند مردگان را ترغیب کند، روحی را می‌دزدد و به زور آن را به بدن زنی وارد می‌کند. امّا در چنین مواردی مدتی زیادی زندگی نمی‌کنند. ارواحشان برای بازگشت به عالم اشباح عجله می‌کنند.[3]

---

1. Ibid., p.157. ["Shadow" is Jochelson´s Term. tr.].

2. Ibid., p.140.

3. Ibid., p.160.

(همین تصور «بازگشت دائمی» ارواح مردگان در اندونزی و مناطق دیگر یافت می‌شود). برای پی بردن به اینکه چه نیایی خود را تجسد بخشیده بود، یوکاگیرها با استفاده از استخوان‌های شمن‌ها آن را پیشگویی می‌کنند. نام‌های مردگان بر زبان آورده می‌شدند، و وقتی که نام نیایی که

برخی اشارات مبهم راجع به تقسیم پیشین شمن‌ها به «خوب» و «بد»، علاوه بر اشاراتی به شمن زنان، که امروزه ناپدید شده‌اند، باقی می‌ماند. در میان یوکاگیرها هیچ نشانه‌ای وجود ندارد که زنان در آنچه که «شمنیسم خانوادگی» یا «شمنیسم محلی» نامیده شده است نقش دارند، که در میان کوریاک‌ها و چوکچی‌ها هنوز باقی است و به سرپرستان خانواده‌ها در میان این مردم اجازه می‌دهد طبل‌های خانوادگی را پیش خود نگه دارند.[1] امّا در اعصار پیشین هر خانوادهٔ یوکاگیری طبل خاص خود را داشت،[2] که نشان می‌دهد که حداقل برخی مراسم‌های «شمنی» مرتباً توسط اعضای خانواده انجام می‌شدند.

در بین جلسات احضار ارواحی که توسط جاکلسن توصیف شده ـ که همهٔ آنها جالب نیستند[3] ـ ما خودمان را به خلاصه نمودن مهم‌ترین آنها که برای یافتن درمان اداره می‌شوند، محدود می‌کنیم. شمن روی زمین می‌نشیند و پس از طبل زدن به مدت طولانی، ارواح نگهبانش را احضار می‌کند و صداهای حیوانات را تقلید می‌نماید: «نیای من، نیاکان من، نزدیک من بایستید، برای کمک به من، ارواح ـ دختر من، نزدیک من بایستید...». او دوباره شروع به طبل زدن می‌کند و به کمک دستیارش برمی‌خیزد، به طرف در می‌رود و نفس عمیقی می‌کشد، به این منظور که ارواح نیاکانش و سایر ارواحی راکه او احضار کرده است، ببلعد. ارواح نیاکان از طریق صدای شمن خبر می‌دهند، «به نظر می‌رسد، روح بیمار در طول راه منتهی به عالم اشباح طی سفر کرده است». خویشاوندان بیمار او را ترغیب می‌کنند: «قوی باش،

دوباره تجسد یافته بود، یک‌دفعه به ذهن خطور می‌کرد استخوان سبک می‌شد. در روزگار ما نام‌ها از حفظ جلو نوزادی تازه متولد شده خوانده می‌شود، و او هنگامیکه نام درست را می‌شنود لبخند می‌زند (ibid., p.161). ۱. نگاه کنید به ص ۳۸۷.

2. Jochelson, *The Yukaghir*, pp.192ff.

3. See, for exmaple, Ibid., pp.200ff.

قدرت خود را دریغ مکن!». شمن طبلش را می‌اندازد و صورتش را روی پوست گوزن شمالی می‌گذارد؛ او بی‌حرکت می‌ماند، به نشانهٔ اینکه او بدنش را ترک کرده است و در حال سفر در عالم ماوراء است. او «از طریق طبل که گویی دریاچه است» به عالم اشباح پایین رفته است.[1] زمانی طولانی او تکان نمی‌خورد و تمامی حاضرین با صبر و حوصله منتظرند تا او بیدار شود. تکان خوردن‌های اندک نشان بازگشت اوست. دو دختر پاهایش را ماساژ می‌دهند و اکنون که به طور کامل به خودش می‌آید، روح را در بدن بیمار جای می‌دهد. سپس وی به طرف در می‌رود و ارواح یاریگرش را بیرون می‌کند.[2]

در پایان چنین جلسه‌ای شمن جزئیات سفر خلسه‌آمیزش را به جاکلسن ارائه داد. او به همراه ارواح یاریگرش در امتداد راهی حرکت کرده بود که به عالم اشباح می‌رسید. او به خانهٔ کوچکی رسید و سگی را دید که شروع به پارس کردن نمود. پیرزنی که نگهبان راه بود، از خانه بیرون آمد و از او پرسید که آیا او برای همیشه به آنجا آمده است یا برای مدتی کوتاه. شمن پاسخ او را نداد؛ در عوض او ارواحش را خطاب قرار داد: «به حرف‌های پیرزن گوش نکنید و بدون توقف به راه خود ادامه دهید». طولی نکشید که آنها به رودی رسیدند. در آنجا یک قایق بود، و در کرانهٔ دیگر رود شمن خیمه‌ها و مردانی را دید. در حالیکه هنوز ارواحش او را همراهی می‌کردند، او وارد قایق شد و از رود عبور کرد. او ارواح خویشاوندان مردهٔ بیمار را ملاقات کرد، و در حال ورود به خیمهٔ آنها، روح بیمار را نیز در آنجا یافت. چون خویشاوندان از دادن

---

1. Ibid., p.197.

علاوه بر این، طبل یالگیل، «دریا» نامیده می‌شود،

(ibid., p.195).

2. Ibid., pp.196-99.

خواننده سناریوی قدیمی پایین رفتن به جهان زیرین را تشخیص خواهد داد: سگ، محافظ ورودی، از رود عبور می‌کند، در اینجا ضرورتی برای ذکر تمام مشابهت‌ها، شمنی یا غیر آن، نیست؛ ما به برخی از این مضامین بعداً باز خواهیم گشت.

آن به او خودداری کردند، او آن را به زور گرفت. برای بازگرداندن آن بدون هیچ خطری به زمین روح بیمار را فرو برد و گوش‌های خود را پر نمود تا مانع فرار آن شود.

شمن یوکاگیر ضرورتاً عمل درمانی را با پایین رفتن به جهان زیرین برای دزدیدن یک روح انجام نمی‌دهد. ممکن است او جلسهٔ احضار ارواحی را بدون نام بردن از ارواح شمن‌های مرده برگزار کند و گرچه ارواح یاریگرش را به کمک می‌طلبد و صدایشان را تقلید می‌کند، امّا او خالق نور[1] و دیگر نیروهای آسمانی را مورد خطاب قرار می‌دهد.[2] این امر نشان‌دهندهٔ چندگانه بودن قابلیت‌های خلسه‌آمیز اوست. زیرا او وظیفهٔ واسطه بودن بین انسان و خدایان را نیز انجام می‌دهد و به این دلیل نقش او در شکار از درجهٔ اول اهمیت برخوردار است، همواره اوست که می‌تواند وساطت خدایان را که از یک جهت یا از جهاتی، بر عالم حیوانی سلطه دارند، انجام دهد. از اینرو، وقتی که قحطی قبیله را تهدید می‌کند شمن جلسهٔ احضار ارواحی را برگزار می‌کند که از همه لحاظ شبیه جلسهٔ شفابخشی است، جز آنکه برای جستجوی روح بیمار به جای مخاطب قرار دادن خالق نور یا پایین رفتن به جهان زیرین، او به سوی صاحب ـ زمین[3] پرواز می‌کند. او با حاضر شدن در مقابل وی استدعا می‌کند: «بچه‌هایت مرا برای مقداری غذا برای آینده نزد تو فرستادند». صاحب ـ زمین «روح» یک گوزن شمالی را به او می‌دهد، و روز بعد شمن به مکان مشخصی نزدیک یک رود می‌رود و منتظر می‌ماند؛ گوزن شمالی (از جلوی او) عبور می‌کند، و شمن با تیری او را می‌کشد. این نشانهٔ آن است که شکار، دیگر کمیاب نخواهد بود.[4]

جدا از انجام تمام این آیین‌ها، شمن به عنوان استاد غیبگویی نیز فرا خوانده می‌شود. این کار یا با استخوان‌های غیبگو یا با جلسهٔ احضار ارواح

---

1. The Creator of Light
2. Jochelson, *The Yukaghir*, pp.205ff.
3. Earth-Owner
4. Ibid., pp.210ff.

شمنی انجام می‌شود.[1] این موهبت از طریق روابطش با ارواح به او می‌رسد. امّا می‌توان چنین فرض نمود که اهمیت ارواح در اعتقادات یوکاگیرها بیش از حد مرهون تأثیرات یاکوت‌ها و تونگوزها است. دو واقعیت در این رابطه برای ما مهم به نظر می‌رسند: آگاهی یوکاگیرها از اینکه شمنیسم اجدادشان دچار زوال شده بود، و تأثیرات عمیق یاکوت‌ها و تونگوزها که در اعمال و شعائر کنونی شمن‌های یوکاگیر قابل تشخیص بودند.[2]

دین و شمنیسم در میان کوریاک‌ها

کوریاک‌ها یک موجود برین آسمانی را می‌شناسند، و آنها برای «او که در بالاست» سگ‌ها را قربانی می‌کنند. امّا، مانند مناطق دیگر، این موجود برین بیشتر منفعل است؛ مردان در معرض حملات روح پلید یعنی کالائو[3] هستند، و «او که در بالاست» به ندرت به کمک آنها می‌آید. علاوه بر این، در حالیکه در میان یاکوت‌ها و بوریات‌ها اهمیت ارواح پلید چشمگیر شده است، دین کوریاک‌ها همچنان جایگاه اصلی را به موجود برین و ارواح نیکوکار می‌دهد.[4] کالائو دائماً درصدد است جلوی قربانی‌هایی را که به «او که در بالاست» پیشکش می‌شوند، بگیرد و او اغلب در این کار موفق می‌شود. از اینرو وقتی شمن، در طی عمل درمانی سگی را برای موجود برین قربانی می‌کند، کالائو ممکن است جلوی این قربانی را بگیرد و در نتیجه بیمار می‌میرد؛ برعکس، وقتی قربانی به آسمان می‌رسد درمان حتمی است.[5] کالائو

---

1. Ibid., pp.208ff.
2. Ibid., pp.162.
3. Kalau
4. Jochelson, *The koryak*, pp.92, 117.
5. Cf. ibid., p.93, figs.40-41.

تصاویر ساده؛ یک کوریاک نمایانگر دو قربانی شمنی است، در تصویر اول کالائو، با نتیجه‌ای که قبلاً گفته شد، جلوی قربانی را می‌گیرد؛ در تصویر دوم، سگ قربانی شده به آسمان می‌رود، و بیمار نجات می‌یابد. در پیشکش قربانی به موجود برین، شخص رو به سوی شرق دارد در

جادوگر پلید، مرگ، و احتمالاً، نخستین مرده است. در هر صورت این اوست که با خوردن گوشت انسان‌ها و خصوصاً کبدشان، باعث مرگ آنها می‌شود.[۱] امروزه مشهور است که در استرالیا و مناطق دیگر ساحران قربانی‌هایشان را هنگامیکه آنها خوابند با خوردن کبدها و اندام‌های درونی‌شان می‌کشند.

شمنیسم هنوز هم نقش مهمی در دین کوریاک‌ها ایفا می‌کند. امّا در اینجا نیز ما بن‌مایهٔ «زوال شمن» را می‌یابیم و باز هم آنچه برای ما مهم‌تر به نظر می‌رسد اینست که به اعتقاد کوریاک‌ها انحطاط شمن در کل به دنبال انحطاط نوع انسان رخ می‌دهد، و این تراژدی روحانی‌ای است که در زمان‌های بسیار دور اتفاق افتاد. در اعصار قهرمان اسطوره‌ای کلاغ بزرگ[۲] انسان‌ها به راحتی می‌توانستند به آسمان بالا روند و به همان اندازه به راحتی به جهان زیرین پایین بروند؛ امروزه تنها شمن‌ها قادر به انجام این کارها هستند.[۳] در اساطیر با بالا رفتن از دهانهٔ مرکزی که از درون آن خالق زمین به زمین نگاه می‌کرد می‌شد به آسمان رسید؛[۴] یا انسان می‌توانست در امتداد مسیر تیر شلیک شده به سمت بالا به آنجا صعود نماید.[۵] امّا همانطور که قبلاً در تحلیلمان دربارهٔ سایر سنن دینی آگاه گردیده‌ایم، این ارتباطات آسان با آسمان و جهان زیرین ناگهان متوقف شدند. (کوریاک‌ها نمی‌گویند در رابطه با چه حادثه‌ای)، و لذا از آن پس تنها شمن‌ها قادرند این ارتباطات را دوباره برقرار سازند.

حالیکه وقتی که برای کالانو قربانی پیشکش می‌شود، شخص رو به غرب دارد، (همین جهات برای قربانی در میان یاکوت‌ها، سامویدها، و آلتایی‌ها یافت می‌شود. تنها این جهات در میان بوریات‌ها برعکس است: شرق برای تنگری پلید، غرب برای تنگری خوب؛

cf. N. N. Agapitov and M. N. Khangalov, "Materially dlya izuchenia shamanstva v Sibirii. Shamanstvo u Buryat Irkutskoi gubernii", p.4; Jochelson, *The Koryak*, p.93).

1. Jochelson, *The Koryak*, p.102.
2. Great Crow
3. Ibid., pp.103, 121.
4. Ibid., pp.301ff.
5. Ibid., pp.293, 307;

در خصوص این بن‌مایه اسطوره‌ای نگاه کنید به ص۷۰۵ به بعد.

امّا در عصر ما حتی شمن‌ها نیروهای اعجازآمیزشان را از دست داده‌اند. مدتی قبل شمن‌های بسیار قدرتمند قادر بودند روح شخصی را که درست همان موقع مرده بود بگیرند و او را به حیات بازگردانند؛ جاکلسون چنین کارهای برجسته‌ای را دربارهٔ «شمن‌های پیر» شنیده بود، امّا همهٔ آنها مدت‌ها قبل مرده بودند.[1] در واقع، خود حرفهٔ شمنی در حال افول بود. جاکلسون تنها توانست دو شمن جوان را پیدا کند، که کاملاً فقیر بودند و از اعتبار کمی برخوردار بودند. جلسات احضار ارواحی که او در آنها شرکت می‌نمود جاذبهٔ اندکی داشتند. صداهایی شنیده می‌شدند و سر و صداهای عجیب و غریبی از هر طرف (ارواح یاریگر) به گوش می‌رسید، سپس یک‌مرتبه متوقف می‌شد؛ وقتی‌که چراغ‌ها دوباره روشن شدند شمن خسته و از پاافتاده، نقش بر زمین دیده شد و او با دستپاچگی اعلان کرد که ارواح به او اطمینان داده‌اند که «بیماری» «دهکده» را ترک خواهد کرد.[2] در جلسهٔ دیگری که طبق معمول با آوازها، طبل زدن، و احضار ارواح شروع شده بود، شمن از جاکلسون جویای چاقویش شد؛ اوگفت: ارواح به اودستور داده‌اندخودش را زخمی کند. امّا او چنین کاری را نکرد. واقعیت اینست که گفته می‌شود سایر شمن‌ها بدن بیمار را باز می‌کنند، دنبال علت بیماری می‌گردند و تکه گوشتی راکه نشان‌دهندهٔ آن بود، می‌خوردند ـ و بلافاصله زخم التیام می‌یافت.[3]

نام شمن کوریاک **اِنِنالان**[4] است، یعنی «انسانی که ارواح به او الهام می‌کنند».[5] و این ارواحند که حرفهٔ شمن را مشخص می‌کنند؛ هیچ‌کس به اختیار خودش یک **اِنِنالان** نخواهد شد. ارواح خودشان را به شکل پرندگان و سایر حیوانات نمایان می‌سازند. در اینجا دلایل زیادی وجود دارد تا معتقد شویم که «شمن‌های پیر» از این ارواح به منظور پایین رفتن بدون آسیب، به

---

1. *The Koryak*, p.48.
2. Ibid., p.49.
3. Ibid., p.51.
4. eñeñalan
5. Ibid., p.47.

جهان زیرین استفاده می‌کردند. چنانکه ما دیده‌ایم یوکاگیرها و سایر شمن‌ها همین کار را انجام می‌دهند. احتمالاً آنها رضایت خاطر کالائوها و سایر شخصیت‌های دوزخی را بدست می‌آوردند. زیرا هنگام مرگ روح به آسمان به سوی موجود برین بالا می‌رود ـ امّا شبح و خود شخص مرده به قلمروهای پایین‌تر نزول می‌کنند. ورودی توسط سگ‌ها محافظت می‌شود. جهان زیرین به معنای واقعی آن دارای دهکده‌هایی شبیه دهکده‌های زمین است و هر خانواده خانهٔ خودش را دارد. راه منتهی به جهان زیرین مستقیماً از زیر تل مرده سوزان شروع می‌شود، و تنها به اندازه‌ای که شخص مرده از آن عبور کند، باز می‌ماند.[1]

انحطاط شمنیسم کوریاک از این واقعیت نیز آشکار می‌گردد که شمن دیگر از لباس خاصی استفاده نمی‌کند.[2] همچنین او طبلی خاص خود ندارد. هر خانواده طبلی دارد که برای آنچه که جاکلسون و بوگوراز و سایر نویسندگان پس از آنها «شمنیسم خانوادگی» نامیده‌اند، مورد استفاده قرار می‌گیرد. و واقعیت اینست که هر خانواده به مناسبت آیین‌های محلی‌اش به

---

1. Ibid., p.103.

نظیر «ورودی» آسمان، ورودی زمین است، که اجازهٔ عبور به جهان زیرین را می‌دهد. و این مطابق چهارچوب کلی است که ویژگی آسیای شمالی است؛ نگاه کنید به ص۳۹۷ به بعد.

راهی که به سرعت باز و بسته می‌شود نماد رایجی است برای نفوذ در سطوح مختلف و اغلب در داستان‌های آیین تشرف وجود دارند، مقایسه کنید با،

ibid., pp.302ff.,

داستان کوریاکی (no.112) که در آن دختری به هیولای آدمخوار اجازه می‌دهد او را بخورد به طوری که او می‌تواند به سرعت به جهان زیرین برود و به همراه تمامی قربانیان آدمخوار، پیش از آنکه راه مردگان بسته شود، به همراه تمامی قربانیان آدمخوار، پیش از آنکه راه مردگان بسته شود، باز می‌گردد. این داستان با یکپارچگی حیرت انگیزش، چندین بن‌مایهٔ آیین تشرف را در خود دارد: عبور به جهان زیرین از طریق شکم هیولا، جستجوی قربانیان بی‌گناه و نجات آنها؛ راه منتهی به عالم ماوراء که در چند ثانیه باز و بسته می‌شود.

2. Jochelson, *The Koryak*, p.48.

نوعی شمنیسم عمل می‌کند ـ قربانی‌ها و مراسم‌های گوناگون، متناوب یا غیر متناوب، وظایف دینی جامعه را تشکیل می‌دهند. به گفته جاکلسون[1] و بوگوراز، «شمنیسم خانوادگی پیش از شمنیسم حرفه‌ای قرار داشت». تعدادی از این واقعیات، که ما به زودی ذکر خواهیم نمود، بر خلاف این دیدگاهند. شمنیسم سیبری مانند هر جای دیگری در تاریخ ادیان، این نظر را تأیید می‌کند که این غیر متخصصین‌اند که می‌کوشند تجربه‌های خلسه‌آمیز برخی اشخاص مفتخر را تقلید کنند، و نه برعکس.

شمنیسم در میان چوکچی‌ها

«شمنیسم خانوادگی» در میان چوکچی‌ها نیز یافت می‌شود، به این معنا که، در طی مراسمی که توسط سرپرست خانواده برگزار می‌شود، هر کسی، حتی بچه‌ها، سعی در گرفتن طبل دارند. به عنوان مثال، این مورد، به مناسبت «ذبح پاییزی» است، یعنی وقتی که حیواناتی قربانی می‌شوند تا تهیه شکار در سرتاسر سال را تضمین نمایند. بر طبل کوبیده می‌شود ـ زیرا هر خانواده‌ای طبل خاص خودش را دارد ـ و تلاش می‌شود به ارواح تجسد بخشیده شود و اعمال شمنی انجام گیرد.[2] امّا به عقیدهٔ خود بوگوراز این کار صرفاً تقلیدی ضعیف از جلسهٔ احضار ارواح شمنی است. این مراسم در بیرون چادر و هنگام روز برگزار می‌شود، در حالیکه جلسات احضار ارواح شمنی در اتاق خواب، هنگام شب، و در تاریکی مطلق اتفاق می‌افتد. اعضای خانواده، یکی پس از دیگری، «تسخیر شدن توسط ارواح» را به روش شمنی تقلید می‌کنند. از ناراحتی به خود می‌پیچند، به هوا می‌پرند، و تلاش می‌کنند صداهای نامفهومی از خود درآورند که تصور می‌شود صدا و زبان «ارواح» باشند. حتی

---

1. Ibid.

2. Waldemar G. Bogoras, *The Chukchee*, pp.374, 413.

گاهی برای درمان‌های شمنی تلاش می‌کنند و پیشگویی‌هایی می‌کنند که هیچ‌کس هیچگونه اعتنایی به آنها نمی‌کند.[1] تمامی این مشخصات اثبات می‌کند که افراد عادی به کمک نوعی وجد دینی گذرا تلاش می‌کنند با تقلید تمام حرکات سر و دست شمن، به حالتی شمنی نائل شوند. این الگو مسلماً خلسهٔ واقعی شمن است، امّا این تقلید اغلب منحصر به جنبه‌های ظاهری آن است: «صداهای ارواح» و «زبان رمزی»، شبه پیشگویی، و از این قبیل چیزها. «شمنیسم خانوادگی»، حداقل در شکل کنونی‌اش صرفاً تقلیدی دزدانه از فن خلسه‌آمیز شمن حرفه‌ای است.

علاوه بر این نیز، جلسات احضار ارواح به معنای واقعی آن هنگام غروب، یعنی در پایان مراسم دینی که اکنون توصیف شد، اتفاق می‌افتد؛ آنها توسط شمن‌های حرفه‌ای انجام می‌شوند. «شمنیسم خانوادگی» ظاهراً پدیده‌ای آمیخته است که احتمالاً از دو عامل ناشی می‌شود: ۱. بسیاری از چوکچی‌ها ادعای شمن بودن دارند[2] و از آنجاییکه هر خانه‌ای طبل خودش را دارد، افراد بسیاری هستند که در غروب‌های زمستان، شروع به طبل زدن و آواز خواندن می‌کنند، و حتی گاهی به خلسه‌ای تقریباً شمنی دست می‌یابند. ۲. کشش دینی جشن‌های ادواری هر شور و وجد نهانی را برمی‌انگیزد و تا حدی باعث گسترش در جاهای دیگر می‌شود. امّا ما تکرار می‌کنیم که: در هر دو مورد تقلید الگویی سابق‌الوجود به چشم می‌خورد ـ فن خلسه‌آمیز شمن حرفه‌ای.

رسالت شمنی، در میان چوکچی‌ها، مانند سرتاسر آسیا، معمولاً با بحرانی روحانی آشکار می‌شود، که یا با «بیماری آیین تشرف» یا با شبحی ماوراء طبیعی (یک گرگ، یک فیل دریایی، و غیر آنها، در لحظه‌ای بسیار

---

1. Ibid., p.413.

۲. به گفتهٔ بوگوراز، تقریباً یک‌سوم مردم چنین ادعایی دارند (.ibid).

خطرناک ظاهر می‌شوند و شمن آتی را نجات می‌دهند) به وجود می‌آید. در هر صورت، این بحرانی که با «نشانه» پدیدار می‌گردد (بیماری، ظاهر شدن شبح، و غیر آن) اساساً در خود تجربهٔ شمنی مرتفع می‌شود؛ چوکچی‌ها دورهٔ آمادگی را به بیماری خطرناک، و «الهام» (یعنی تشرف انجام شده) را به درمان همانند می‌سازند.[1] بیشتر شمن‌هایی که بوگوراز با آنها مواجه گردید مدعی بودند هیچ استادی نداشته‌اند،[2] امّا این به آن معنا نیست که آنها تعلیم‌دهندگان فوق بشری نداشته‌اند. ملاقات با خود «حیوانات شمنی» حکایت از نوعی تعلیم دارد که ممکن است مبتدی دریافت کند. شمنی به بوگوراز گفت[3] در حالیکه هنوز جوان بود، او صدای دستوری را شنید: «به بیابان برو، در آنجا تو طبل خیلی کوچکی را می‌یابی. آن را آزمایش کن و ویژگی‌های آن را امتحان کن!». او دستور را اجرا کرد، و خود را قادر یافت کل جهان را ببیند، به آسمان بالا رود، و حتی خیمه‌اش را در ابرها برپا کند.[4] زیرا قطع نظر از جهت‌گیری کلی شمنیسم چوکچی در مرحلهٔ کنونی‌اش (یعنی، آنچنانکه قوم‌نگاران در آغاز این قرن مشاهده نمودند) شمن چوکچی به همان اندازهٔ سایرین قادر است در هوا پرواز کند و یکی پس از دیگری آسمان‌ها را بپیماید، و از درون دهانهٔ ستارهٔ قطبی عبور کند.[5]

امّا همانطور که قبلاً در ارتباط با سایر قبایل سیبری اشاره کرده‌ایم، چوکچی‌ها از زوال موقعیت شمن‌هایشان آگاهند. مثلاً، اغلب آنها از تنباکو به

---

1. Ibid., p.421.

2. Bogoras, *The Chukchee*, p.425.

3. Ibid., p.426.

۴. سنت صعودهای آسمانی خصوصاً در اساطیر کوکچی‌ها نیز زنده است مثلاً نگاه کنید به داستان مرد جوانی که با «دختر آسمان» ازدواج می‌کند، و با بالا رفتن از کوهی عمودی، به درون آسمان بالا می‌رود

(Bogoras, *Chukchee Mythology*, pp.107ff.).

5. Id., *The Chukchee*, p.331.

عنوان یک مادهٔ محرک کمک می‌گیرند، روشی که مأخوذ از تونگوزهاست.[1] و در حالیکه فرهنگ عامهٔ چوکچی‌ها دل‌مشغولی به خلسه‌ها و سفرهای خلسه‌آمیز شمن‌های پیر را دارد که در جستجوی ارواح بیمارند، امروزه شمن چوکچی به شبه خلسه خرسند است.[2] این تصور در ما ایجاد می‌شود که روش خلسه‌آمیز رو به زوال است و جلسات احضار ارواح عموماً به تجسم ارواح و اعمال برجستهٔ مرتاضانه تقلیل می‌یابند.

با این وجود خود اصطلاحات شمنی اهمیت وجدآمیز خلسه را آشکار می‌سازند. طبل «بلم» نامیده می‌شود و گفته می‌شود شمن در حالت خلسه «غرق می‌شود».[3] تمام اینها اثبات می‌کنند که جلسهٔ احضار ارواح سفری در زیر دریا به عالم ماوراء قلمداد می‌شود (به عنوان مثال، در میان اسکیموها)، که به هر حال، اگر شمن می‌خواست، مانع صعود او به بالاترین آسمان نبود. امّا جستجوی روح سرگردان اشاره به نزول به جهان زیرین داشت، همچنانکه فرهنگ عامهٔ چوکچی‌ها نیز آن را تأیید می‌کند. در عصر ما جلسهٔ (احضار ارواح) درمانی به قرار زیر اجرا می‌شود: شمن پیراهن خود را درمی‌آورد و تاکمر لخت می‌شود، پیپ می‌کشد و شروع به طبل زدن و آواز خواندن می‌کند. این آهنگی ساده و بدون کلام است؛ هر شمنی آوازهای خاص خودش را دارد، و او اغلب بدیهه‌سرایی می‌کند. به طور ناگهانی صداهای ارواح از هر طرف شنیده می‌شوند؛ ظاهراً این صداها از زمین بیرون می‌آیند یا از مسافتهای بسیار دور به گوش می‌رسند. یک **کیلت**[4] (روح) وارد بدن شمن می‌شود، سپس، سرش را به سرعت تکان می‌دهد، شمن شروع به فریاد کشیدن می‌کند و با صدای زیر، صدای روح، صحبت می‌کند.[5] در طی

---

1. Ibid., p.434.
2. Ibid., p.441.
3. Ibid., p.438.
4. Ké´let.

۵. بوگوراز (ibid., pp.435ff) معتقد است که او می‌تواند صداهای متفاوت شمن‌های چوکچی با صحبت ته‌گلویی را توضیح دهد. امّا گرامافونش تمام صداها را دقیقاً همانطور که حضار آنها را

این زمان، در تاریکی چادر، همه گونه پدیده‌های عجیب و غریب روی می‌دهد: پرواز اشیاء، لرزیدن چادر، باران سنگ‌ها و تکه‌های چوب، و مانند آن.[۱] از طریق صدای شمن ارواح مردگان با حضار گفتگو می‌کنند.[۲]

گرچه جلسات احضار ارواح در پدیده‌های فراروان‌شناختی به وفور یافت می‌شوند، امّا خلسهٔ شمنی به معنای واقعی آن به طور فزاینده‌ای کمیاب و نادر گردیده است. گاهی شمن بیهوش روی زمین می‌افتد، و اعتقاد بر اینست که روح او بدنش را برای رفتن ترک نموده و از ارواح مشورت‌خواهی می‌کند. امّا این خلسه تنها در صورتی روی می‌دهد که بیمار برای پرداخت مبلغ زیاد برای آن به اندازهٔ کافی ثروتمند باشد. و بر طبق مشاهدات بوگوراز، حتی در چنین مواردی، در اینجا شبیه‌سازی وجود دارد. شمن به ناگاه طبل زدنش را قطع می‌کند، و بی‌حرکت روی زمین دراز می‌کشد؛ همسرش با پارچه‌ای صورتش را می‌پوشاند، چراغ‌ها را دوباره روشن می‌کند، و شروع به طبل زدن می‌کند. شمن پس از یک ربع بیدار می‌شود و به بیمار «توصیه‌هایی» می‌کند.[۳] جستجوی واقعی برای روح بیمار معمولاً در حالت

شنیدند ضبط کرده است یعنی همچنانکه از طرف در، یا از گوشه‌های اتاق به گوش می‌رسیدند، و نه آنطور که توسط شمن بیرون می‌آید. این صداهای ضبط شده «تفاوت بسیار بارزی را بین صدای خود شمن که از دوردست صدا می‌کند و صداهای ارواح که به نظر می‌رسد مستقیماً در قیف صحبت می‌کنند نشان می‌دهد (p.436) ما بعداً برخی مثال‌های دیگر نیروهای جادویی شمن‌های چوکچی را ذکر خواهیم کرد. همانطور که قبلاً گفته‌ایم، موضوع «خالص و ناب بودن» تمامی این پدیده‌های شمنی خارج از موضوع کتاب حاضر است. نگاه کنید به تجزیه و تحلیل و تفسیر روشن چنین پدیده‌هایی در

E. de Martino, "Il *Mondo Magico*", passim (The Chukchee Data, pp.46ff.

در خصوص «ترفندهای شمنی» نگاه کنید به،

"Shamanism in siberia", pp.137ff.

1. Bogoras, *The Chukchee*, pp.438ff.

2. Cf. Ibid., p.440 (الهامات روح از یک پیردختر).

3. Bogoras, *The Chukchee*, p.441.

خلسه اتفاق می‌افتاد؛ امروزه شبه خلسه یا خواب جایگزین آن شده است. زیرا چوکچی‌ها خواب‌ها را تماس‌هایی با ارواح قلمداد می‌کنند؛ و پس از یک شب خواب عمیق، شمن با روح بیمار، در حالیکه در دستش است، بیدار می‌شود و فوراً شروع می‌کند آن را به جایش در بدن بازگرداند.[1]

از این نمونه‌های اندک ما می‌توانیم انحطاط شمنیسم چوچکی‌ها را امروزه ارزیابی کنیم، گرچه چهارچوب‌های کلی شمنسیم باستانی هنوز در فرهنگ عامه سنتی و در فنون درمان باقی‌اند (صعود، پایین رفتن به جهان زیرین، جستجوی روح، و غیر آن)، امّا تجربهٔ شمنی به معنای واقعی آن به نوعی «جسمیت یافتن» روح و اعمالی با ماهیت مرتاضانه تقلیل یافته است. شمن‌های چوکچی همچنین روش کهن دیگری را جهت درمان می‌شناسند: مکش (بادکش کردن). پس از انجام این کار، آنها علت بیماری را در معرض نمایش قرار می‌دهند ـ یک حشره، یک سنگریزه، یک خار، یا چیزهای مشابه.[2] آنها اغلب «عملکردی» را بر عهده می‌گیرند که هنوز تمام ویژگی شمنی‌اش را حفظ می‌کند. شمن با چاقویی آیینی، آنطور که باید و شاید با برخی تمرین‌های جادویی «گرم می‌شود»، و وانمود می‌کند بدن بیمار را

---

1. Ibid., p.463.

اعتقاد بر اینست که شمن جمجمهٔ بیمار را باز می‌کند و روح راکه او اکنون شکل پشه به خود گرفته است، در جایش قرار می‌دهد؛ امّا روح می‌تواند از طریق دهان، انگشتان، یا پنجه بزرگ نیز وارد شود؛

cf. ibid., p.333.

روح انسان معمولاً خود را به شکل پشه یا زنبور آشکار می‌کند، امّا شبیه دیگر قبایل سیبری، چوکچی‌ها چندین روح را می‌شناسند؛ پس از مرگ یکی با دود تلّ مرده سوزان به آسمان می‌رود، دیگری به جهان زیرین می‌رود، و در آنجا زندگی و حیاتش را دقیقاً شبیه زندگی‌اش بر روی زمین ادامه می‌دهد.

(ibid., pp.334ff.).

2. Ibid., p.465.

جهت معاینهٔ اندام‌های درونی‌اش باز می‌کند و علت بیماری را از بین می‌برد.[۱] حتی بوگوراز شاهد «عملکردی» این‌چنینی بود. بچه‌ای چهارده‌ساله برهنه روی زمین دراز می‌کشد، و مادرش، شمن زنی معروف، شکمش را باز می‌کند؛ خون و گوشت بازشده قابل مشاهده بودند؛ شمن زن دستش را در عمق زخم فرو برد. در طی کل این زمان شمن احساس می‌نمود که گویی بر روی آتش بود و دائماً آب می‌نوشید. اندکی بعد زخم بسته شد، و بوگوراز نتوانست هیچ اثری از آن بیابد.[۲] شمن دیگری، پس از طبل زدن به مدت طولانی بدنش را «گرم نمود» و با چاقویش تا حدی که، او می‌گفت، اثر زخم احساس نخواهد شد، شکم خودش را باز کرد.[۳] چنین اعمال برجسته‌ای در سرتاسر آسیای شمالی شایع هستند، و آنها با «تسلط بر آتش» مرتبطند، زیرا همین شمن‌ها که بدن‌هایشان را زخمی می‌کنند قادرند زغال‌های سوزان را ببلعند و آهن گداخته را لمس کنند. اکثر این «شگردها» در روز روشن انجام می‌شوند. در بین ماجراهایی که بوگوراز شاهد آنها بود یکی هم عمل زیر بود: یک شمنْ زن سنگ کوچکی را سایید، و مقداری سنگریزه از انگشتانش افتادند و در طبلش جمع شدند. در پایان این عمل سنگریزه‌ها کپهٔ تقریباً بزرگی را تشکیل دادند. در همین حال سنگی که زن بین انگشتانش مالیده بود، دست نخورده باقی می‌ماند.[۴] تمام اینها بخشی از رقابت در اعمال جادویی را تشکیل می‌دهند که در آن، شمن‌ها، به مناسبت آیین‌های دینی دوره‌ای، با رقابتی شدید، بر خود روا می‌دارند. فرهنگ عامهٔ چوکچی‌ها همواره به چنین اعمال برجسته‌ای اشاره دارد،[۵] و حتی به نظر می‌رسد به نیروهای جادویی شگفت‌آور در میان «شمن‌های پیر» اشاره داشته باشد.[۶]

---

1. Ibid., pp.475ff.
2. Ibid., p.445.
3. Ibid.
4. Ibid., p.444.
5. Ibid., p.443.

۶. و امّا غیبگویی، این کار هم توسط شمن‌ها و هم غیر شمن‌ها انجام می‌شود. رایج‌ترین روش،

شمنیسم چوکچی جنبهٔ جالب دیگری دارد. طبقهٔ خاصی از شمن‌های چوکچی وجود دارد که «تن به تغییر جنسیت می‌دهند». آنها «مردانی مهربان» یا مردانی «شبیه به زن» هستند که با دریافت فرمانی از کیلِت، جامه و رفتار مردانه‌شان را با جامه و رفتار زنان عوض کرده‌اند و حتی در نهایت با مردان دیگر ازدواج نموده‌اند. معمولاً، فرمان کیلِت تنها تا حدی اطاعت می‌شود: شمن مانند زن لباس می‌پوشد، امّا او به زندگی با همسرش ادامه می‌دهد و کودکانی دارد. برخی از آنها، به جای اجرای این دستور، خودکشی را انتخاب کرده‌اند، هر چند که لواط در میان چوکچی‌ها ناشناخته نیست.[1] تغییر آیینی به زن در میان کامچادال‌ها، اسکیموهای آسیایی، و کوریاک‌ها نیز وجود دارد؛ امّا در مورد اخیر جاکلسون تنها خاطره‌ای از چنین تبدیلی را یافت.[2] این پدیده اگرچه نادر است، امّا به شمال شرقی آسیا محدود نمی‌شود؛ مثلاً،

مانند آنچه در میان اسکیموها مرسوم است، آویزان نمودن شیء در انتهای نخ می‌باشد، غیبگویی همچنین با سر یا پای انسان انجام می‌شود؛ این روش خصوصاً توسط زنان، از جمله زنان کامچادال و اسکیموهای آمریکا، به کار برده می‌شود.

(cf. ibid., pp.484ff.; F.Boas, *The Eskimo of Baffin Land and Hudson Bay*, pp.135, 363)

در خصوص غیبگویی با استخوان کتف گوزن شمالی مقایسه کنید با،

Bogoras, *The Chukchee*, pp.487ff.

باید به یاد داشت که این روش غیبگویی در کل آسیای شمالی شایع است و در تاریخ نخستین چین نیز تأیید می‌شود، مقایسه کنید با منبع فوق

pp.163ff.

ضروری ندیده‌ایم که روش‌های غیبگویی خاصی را که توسط هر یک از قبایلی که سنن و فنون شمنی‌شان را ما بررسی نموده‌ایم، توصیف نماییم. در کل آنها بسیار شبیه هم هستند، امّا به جاست بیان نماییم که مبانی ایدئولوژیکی غیبگویی در سرتاسر آسیای مرکزی باید در اعتقاد به مشارکت ارواح، جستجو شوند، همچنانکه این مورد در بخش بزرگی از اقیانوسیه وجود دارد.

1. Bogoras, *The Chukchee*, pp.448ff.

2. Cf. *The Koryak*, p.52.

مبدل‌پوشی[1] و تغییر آیینی جنسیت در اندونزی (**مانانگ بالی**[2] سی دیاک) در آمریکای جنوبی (پاتاگونی‌ها[3] و آروکان‌ها)، و در میان برخی قبایل آمریکای شمالی (آراپاهو،[4] چینّه،[5] اوته،[6] و غیر آنها) یافت می‌شود. تبدیل آیینی و نمادین به زن احتمالاً با ایدئولوژی مقتبس از مادرسالاری باستانی توجیه می‌شود، امّا همانطور که نشان خواهیم دید، این مسأله ظاهراً دال بر هیچگونه تقدم و برتری زنان در ابتدایی‌ترین اشکال شمنیسم نیست. در هر صورت، حضور این طبقهٔ خاص از مردان «شبیه به زن» ـ که نقش کم‌اهمیت و ناچیزی را در شمنیسم چوکچی ایفا می‌کنند ـ را نمی‌توان در حکم «زوال شمن‌ها» دانست، پدیده‌ای که تا آن سوی قلمرو آسیای شمالی امتداد می‌یابد.

1. transvestitism
2. manang bali
3. Patagonians
4. Arapaho
5. Cheyenne
6. Ute

فصل هشتم

شمنیسم و کیهان‌شناسی

سه منطقهٔ کیهانی و ستون عالم

عمدتاً فن شمنی عبور از یک منطقهٔ کیهانی به منطقهٔ کیهانی دیگر است ـ از زمین به آسمان یا از زمین به جهان زیرین. شمن راز رخنه در سطح را می‌داند. این ارتباط در بین مناطق کیهانی از طریق خود ساختار جهان امکان‌پذیر می‌شود. همانطور که اکنون خواهیم دید، در کل، جهان دارای سه سطح ـ آسمان، زمین، جهان زیرین ـ پنداشته می‌شود که با محوری مرکزی به همدیگر مرتبطند. این نمادپردازی که برای نشان دادن پیوند و ارتباط میان این سه منطقهٔ کیهانی به کار می‌رود کاملاً پیچیده است و ناسازگاری‌ها و تناقضاتی دارد. زیرا این نمادپردازی «تاریخی» داشته است و، در طی زمان، با دیگر نمادهای کیهانی متأخرتر، آمیخته و تغییر یافته است. امّا، حتی پس از تأثیرات بسیاری که در معرض آنها بوده است، همواره باید چهارچوب اصلی آن در نظر گرفته شود؛ در اینجا سه منطقهٔ کیهانی عظیم وجود دارند، که ممکن است متوالیاً پیموده شوند زیرا آنها با محوری مرکزی به همدیگر مرتبطند. البته، این محور از وسط یک «سوراخ»، یا یک «حفره» می‌گذرد؛ از طریق این حفره است که خدایان به سوی زمین و مردگان به قلمروهای زیرزمینی پایین می‌آیند؛ از طریق همین حفره است که روح شمن در حالت خلسه می‌تواند در طی سفرهایش به آسمان یا جهان زیرین به بالا پرواز کند یا به پایین برود.

پیش از آنکه مثال‌هایی دربارهٔ این موضع‌نگاری کیهانی[1] آورده شود، جا دارد نکاتی مقدماتی را ذکر نماییم. نمادپردازی «مرکز» ضرورتاً تصوری کیهان‌شناختی نیست. در آغاز، «مرکز»، یا محل محتملِ نفوذ در سطح، برای هر مکان مقدّسی به‌کار می‌رفت، یعنی هر فضایی که محل تجلی مقدس بود و بنابراین واقعیاتی (یا نیروها، شخصیت‌ها، و غیر آنها) را متجلی می‌ساخت که از عالم ما نبودند، (بلکه) از جایی دیگر و عمدتاً از آسمان می‌آمدند. مفهوم «مرکز» به دنبال تجربهٔ فضایی مقدس، و سرشار از وجودی فرابشری پدید آمد: در این نقطهٔ خاص چیزی از بالا (یا از پایین) خودش را آشکار ساخته بود. بعدها، چنین تصور شد که تجلی مقدس در ذات خود به نفوذ در سطح اشاره دارد.[2]

ترک ـ تاتارها، شبیه تعدادی از قبایل دیگر، آسمان را چون خیمه تصور می‌کنند؛ کهکشان راه شیری «لایه (قشر)» است؛ ستارگان، «سوراخ‌های» نور.[3] به گفتهٔ یاکوت‌ها، ستارگان «پنجره‌های عالم»اند؛ آنها سوراخ‌هایی هستند که تغییر هوای کُرات آسمانی مختلف (معمولاً ۹ تا، امّاگاهی نیز ۱۲، ۵ یا ۷ تا) را تأمین می‌کنند.[4] گهگاهی خدایان برای نگاه‌کردن به زمین خیمه را باز می‌کنند، که سبب شهاب‌سنگ‌ها می‌شود.[5] آسمان نیز مانند سرپوش تصور می‌شود؛ گاهی این سرپوش به طور کامل منطبق بر کناره‌های زمین

---

1. cosmic topography

۲. در خصوص موضوع کلی فضای مقدس و «مرکز» نگاه کنید به،

Eliade: *Patterns in Comparative Religion*, pp.367ff.; *Images and Symbols*, pp.27ff.; "Centre du Monde, Temple, Maison".

3. U. Harva, *Die religiösen Vorstellungen der altaischen Völker*, pp.178ff., 189ff.

4. W. Sieroszewski, "Du chamanisme d´aprés les croyances des Yakoutes", p.215.

5. Harva, *Die religiösen Vorstellungen*, pp.34ff.

تصورات مشابهی در میان عبرانیان وجود داشت (اشعیاء، ۴۰) و غیره؛

Robert Eisler, *Weltenmantel und Himmelszelt*, II, p.601ff., 619ff.

نیست و در نتیجه بادهای شدیدی از این شکاف جریان می‌یابند. همچنین از این شکاف باریک است که قهرمانان و سایر موجودات مفتخر می‌توانند با لول خوردن به آسمان وارد شوند.[۱]

در وسط آسمان ستارهٔ قطبی می‌درخشد، و شبیه یک تیرک خیمهٔ آسمانی را نگه می‌دارد. سامویدها آن را «میخ آسمان»، چوکچی‌ها و کوریاک‌ها «میخ ستاره»، می‌نامند. همین تصور و واژگان در میان لَپ‌ها، فنلاندی‌ها، واستونی‌ها یافت می‌شوند. ترک ـ آلتایی‌ها ستارهٔ قطبی را ستون می‌پندارند؛ ستارهٔ قطبی در میان مغول‌ها، کالمیک‌ها، بوریات‌ها، «ستون طلایی»، در میان قرقیزها، باشکیرها، تاتارهای سیبری «ستون آهنی»، و در میان تلئوت‌ها «ستون خورشیدی»، و مانند آن، تصور می‌شود.[۲] تصور اسطوره‌ای مکملی وجود دارد که بر اساس آن ستارگان به طور نامرئی با ستاره قطبی پیوند دارند. بوریات‌ها ستارگان را همچون گله‌های اسب‌ها تصویر می‌کنند، و ستارهٔ قطبی («ستون عالم») تیرکی است که افسار آنها را به آن می‌بندند.[۳]

---

1. Holmberg (Harva): *Der Baum des Lebens*, p.11; *Die religiösen Vorstellungen*, p.35. (*Die allgemeine Mythologie und ihre ethnologischen Grundlagen*, p.205).
هنریش اشاره می‌کند که این باور اسطوره‌ای ـ دینی در کل نیمکرهٔ شمالی حکمفرماست. با این حال این نمود دیگری از نمادپردازی گستردهٔ صعود به آسمان از طریق «تنگ‌راهه» است؛ شکاف بین دو سطح کیهانی تنها برای لحظه‌ای بازتر می‌شود و قهرمان (یا مبتدی، شمن،...) باید این لحظهٔ متناقض‌نما را برای ورود به عالم ماوراء غنیمت بشمارد.

2. Cf. Holmberg (Harva): *Der Baum des Lebens*, pp.12ff.; *Die Religiösen Vorstellungen*, pp.38ff. The *Irminsūl* of the Saxons is termed by Rudolf of Fulda (*Translatio S. Alexandri*) "universalis columna, quasi sustinens omnia".
لپ‌های اسکاندیناوی این باور را از ژرمن‌های باستان گرفتند؛ آنها ستارهٔ قطبی را «ستون آسمان» یا «ستون عالم» می‌نامند. ایرمینسول به ستون‌های ژوپیتر تشبیه شده است. باورهای مشابهی هنوز هم در فرهنگ عامهٔ جنوب شرقی اروپا زنده است؛
cf., for example, *Coloana Ceriului* (the Sky Pillar) of the Romanians (See A. Rosetti, *Colindele Românilor*, pp.70ff.).

۳. این باور در میان اقوام اوگری و ترک ـ مغول شایع است؛

همانطور که انتظار می‌رود، این کیهان‌شناسی، در عالم صغیر که انسان در آن ساکن است، نسخه بدل دقیقی یافته است. محور عالم به طور عینی، یا با ستون‌هایی که خانه را نگه می‌دارند یا به شکل تیرک‌های جداجدا، که «ستون‌های عالم» نام دارند، نمایش داده می‌شوند. مثلاً، طبق باور اسکیموها ستون آسمان کاملاً شبیه تیرکی است که در وسط سکونتگاه‌هایشان قرار دارد.[1] تاتارهای آلتایی، بوریات‌ها، و سویوت‌ها تیرک خیمه را شبیه به ستون آسمان می‌دانند. در میان سویوت‌ها تیرک از نوک یورت بالا می‌زند و انتهایش با پارچه‌های آبی، سفید، و زرد، که نمایانگر رنگ‌های قلمروهای آسمانی‌اند، تزئین می‌شود. این تیرک مقدس است؛ و تقریباً یک خدا قلمداد می‌شود. در پایین آن قربانگاه سنگی کوچکی قرار دارد، که قربانی‌ها روی آن قرار داده می‌شوند.[2]

ستون مرکزی عنصر ویژه در سکونتگاه‌های اقوام ابتدایی[3] قطب شمال و آمریکای شمالی است؛ این عنصر در میان سامویدها و آینوها، در میان قبایل کالیفرنیای شمالی و مرکزی (مایدوها، پوموهای شرقی، پاتوین‌ها) و در میان آلگونکین‌ها یافت می‌شود. قربانی و نیایش در پای ستون انجام می‌شوند، زیرا این ستون راه منتهی به موجود برین آسمانی را باز می‌کند.[4] همین

---

cf. Holmberg (Harva): *Der Baum des Lebens*, pp.23ff.; *Die religiösen Vorstellungen*, pp.40ff. Cf. also Job 38: 31; the Indians *skambha* (*Atharva Veda*. X. pp.7, 35; etc.).

1. W. Thalbitzer, "Cultic Games and Festivals in Greenland", pp.239f.

2. Harva, *Die religiösen Vorstellungen*, p.46.

مقایسه کنید با پارچه‌های رنگی‌ای که در مراسم‌ها با قربانی‌های شمنی به‌کار می‌رود، و همواره دالّ بر پیمودن نمادین عوالم آسمانی است.

3. The "Urkultur" of the school of Graebner-Schmidt.

۴. مقایسه کنید با اطلاعات و مطالبی که توسط دبلیو ـ اشمیت جمع‌آوری شده است.

Der Ursprung der Gottesidee, VI, pp.67ff.,

نمادپردازی عالم صغیر در میان چوپانان ـ پرورش‌دهندگان آسیای مرکزی حفظ گردیده است، امّا از آنجاییکه شکل سکونتگاه‌ها تغییر کرده است (در اینجا کلبهٔ سقف قیفی با ستون مرکزی، به یورت تغییر یافته است)، کارکرد اسطوره‌ای ـ دینی ستون به سوراخ فوقانی انتقال یافته است، که از طریق آن دود بیرون می‌رود. در میان اوستیاک‌ها این سوراخ مطابق با سوراخ مشابهی در «خانه آسمان» است، و چوکچی‌ها آن را شبیه سوراخی دانسته‌اند که توسط ستارهٔ قطبی در طاق قوسی آسمانی ایجاد شده است. همچنین اوستیاک‌ها از «دودکش‌های طلایی خانه آسمان» یا «دودکش‌های هفت‌گانهٔ خدای آسمان» سخن به میان می‌آورند.[1] آلتایی‌ها نیز معتقدند که از طریق این دودکش‌ها است که شمن از یک منطقهٔ کیهانی به منطقهٔ کیهانی دیگر عبور می‌کند. لذا خیمه‌ای که برای مراسم صعود شمن آلتایی برپا می‌شود شبیه به طاق قوسی آسمانی است، و شبیه آن، سوراخ دود دارد.[2] چوکچی‌ها معتقدند که این «سوراخ آسمان» ستارهٔ قطبی است، که سه عالم را از طریق «حفره‌های» مشابهی مرتبط می‌کند، و از طریق آنهاست که شمن و قهرمانان اسطوره‌ای با آسمان ارتباط برقرار می‌کنند.[3] و در میان آلتایی‌ها ـ مانند چوکچی‌ها ـ راه

و اظهار نظرهای همین مؤلف

"Der Heilige Mittelpfahl des Hauses", p.966; Id., *Der Ursprung*, XII, p.471ff.

1. Cf., for example, K. F. Karjalainen, *Die Religion der Jugra-Völker*, II, p.48ff.

البته، ورودی عالم زیرزمینی مستقیماً در زیر «مرکز عالم» قرار دارد؛ مقایسه کنید با،

Holmberg, *Der Baum des Lebens*, pp.30-31 and fig.13

(دیسک یاکوت‌ها با سوراخ مرکزی آن). همین نمادپردازی در شرق باستان، هند، دنیای یونانی ـ رومی،... یافت می‌شود؛ مقایسه کنید با،

Eliade, *Cosmologie si alchimie babiloniană*, pp.35ff.; A. K. Coomaraswamy. "Svayamātṛṇṇā: Janua Coeli".

2. Harva, *Die religiösen Vorstellungen*, p.53.

3. W. G. Bogoras, *The Chukchee*, p.331; W. I. Jochelson, *The Koryak*, p.301.

همین باور در میان سرخ‌پوستان بلکفوت یافت می‌شود؛ مقایسه کنید با،

منتهی به آسمان از ستاره قطبی می‌گذرد.[1] **اودشی ـ بورخان** بوریات‌ها راه را برای شمن می‌گشاید، همچنانکه درها را باز می‌کند.[2]

البته، این نمادپردازی محدود به مناطق قطب شمال و آسیای شمالی نیست. ستون مقدس، که در مرکز خانه بالا می‌رود، در میان گالاهای حامی زبان و چوپانان هایدا و ناندی‌های حامی‌شده، و خاسی‌ها (آسام‌ها) نیز یافت می‌شود.[3] در همهٔ این مناطق نذور قربانی به پای این ستون آورده می‌شوند. گاهی این نذورات خیرات شیر به خدای آسمانی هستند (مثلاً در میان قبایل آفریقایی که در بالا ذکر شد)؛ حتی، در برخی موارد قربانی‌های خون پیشکش می‌شوند (مثلاً، در میان گالاهای کنیا).[4] گاهی ستون عالم با فاصله از خانه نمایش داده می‌شود ـ مثلاً در میان ژرمن‌های باستان (**ایرمینسول**،[5] که تصویری از این ستون عالم بود، در سال ۷۷۲ توسط شارلمانی نابود شد)،

H. B. Alexander, *North American [Mythology]*, pp.95ff.

همچنین نگاه کنید به اطلاعات و یافته‌های مربوط به آسیای شمالی و آمریکای شمالی در کتاب جاکلسون، *The Koryak*, p.371.

1. A. V. Anokhin, *Materialy po shamanstvu u altaitsev*, p.9.
2. Harva, *Die religiösen Vorstellungen*, p.54.
3. W. Schmidt, "Der Heilige Mittelpfahl", p.967, citing his *Der Ursprung*, VII, pp.53, 85, 165, 449, 590ff.

۴. پرسش از «منشأ» تجربی چنین تصوراتی (مثلاً، ساختار کیهان که مطابق با برخی عناصر مادی محل اقامت تصور می‌شود، و به نوبهٔ خود بواسطه ضرورت سازگاری با محیط تبیین‌پذیر هستند،...) به خطا مطرح می‌شود و در نتیجه بیهوده و بی‌ثمر است. زیرا در کل از نظر (جوامع) «ابتدایی»، هیچ تفاوتی بین «طبیعی» و «ماوراء طبیعی»، بین شیء عینی و نماد، وجود ندارد. یک شیء تا آنجاکه در یک «نماد» سهیم می‌گردد «خودش» (یعنی حامل ارزش و معنی) می‌شود؛ یک عمل تا زمانی که، صورتی ازلی را تکرار می‌کند، معنا دارد،... . در هر صورت، این سؤال از «منشأ» ارزش‌ها (معانی و مفاهیم) تقریباً به فلسفه مربوط می‌شود تا به تاریخ. زیرا، با ذکر یک مثال، ابداً به نظر نمی‌رسد که این واقعیت که نخستین کشف قوانین هندسی معلول ضرورت‌های تجربی آبیاری دلتای نیل بود هیچ رابطه‌ای با اعتبار یا بی‌اعتباری (بطلان) آن قوانین داشته باشد.

5. Irminsul

لپ‌ها، و قبایل اوگری. اوستیاک‌ها این تیرک‌های آیینی را «تیرک‌های نیرومند مرکز شهر» می‌نامند؛ اوستیاک‌های تسینگالا آنها را با نام «انسان ـ ستون آهنی» می‌شناسند، در نیایش‌هایشان به آنها به عنوان «انسان» و «پدر» توسّل می‌جویند، و قربانی‌های خون به آنها پیشکش می‌کنند.[۱]

نمادپردازی ستون عالم برای فرهنگ‌های توسعه‌یافته‌تر ـ مصر، هند،[۲] چین، یونان، بین‌النهرین ـ نیز آشنا است. مثلاً، در میان بابلی‌ها، ارتباط بین

---

۱. کارجالاینن (*Die Religion der Jugra-Völker*, II, pp.42ff) به اشتباه، می‌پندارد که نقش این تیرک‌ها نگه داشتن حیوان قربانی است. در واقع، همانطور که هولمبرگ (هاروا) نشان داده است، این ستون «انسان ـ پدر بلند هفت قسمتی» نامیده می‌شود، دقیقاً همانطور که از سانکه، خدای آسمانی، به عنوان «انسان بلند هفت قسمتی، سانکه، پدر من، انسان پدر بینندهٔ سه جهتِ من»... طلب استمداد می‌شود

(*Finno-Ugric [and] Siberian [Mythology]*, p.338).

گاهی ستون با هفت بریدگی مشخص می‌شد؛ اوستیاک‌های سالیم، وقتی که قربانی‌های خون پیشکش می‌کنند، هفت بریدگی در تیرک ایجاد می‌کنند (ibid., p.339). این تیرک آیینی مطابق با «ستون مقدس نقرهٔ خالص هفت بخشی» داستان‌های وگول‌ها است، که پسران خدا اسب‌هایشان را در زمانی که پدرشان را ملاقات می‌کنند، به آن می‌بندند (ibid., pp.339-40). یوراک‌ها نیز قربانی‌های خون را به بت‌های چوبی (سجادای) که هفت صورت یا هفت بریدگی دارند، پیشکش می‌کنند؛ به گفتهٔ لهتیسالو

(*Entwurf einer Mythologie der Jurak-Samojeden*, pp.67, 102, etc.),

این بت‌ها با «درختان مقدس» (یعنی، با تنزل مقام درخت کیهانی هفت شاخه‌ای) مرتبطند. در اینجا ما شاهد روندی از جایگزینی هستیم که در تاریخ ادیان شناخته شده است و با دیگر موارد در مجموعهٔ دینی سیبری نیز تأیید می‌شود. بنابراین، مثلاً، ستونی که در آغاز، مکان تقدیم قربانی برای نوم خدای آسمانی بود، در میان یوراک، سامویدها، به چیزی مقدس تبدیل می‌شود که قربانی‌های خون به آن پیشکش می‌شوند؛

cf. A. Gahs, "Kopf-Schädel-und Langknochenopfer bei Rentiervölkern", p.240

در خصوص معنای کیهان‌شناختی عدد هفت و نقش آن در آیین‌های شمنی، نگاه کنید به ص ۴۱۶ به بعد.

2. See, for example, *Rg-Veda*, X, pp.89, 4; etc.

آسمان و زمین ـ که کوهی کیهانی یا بدیل‌هایش (زیگورات، معبد، شهر سلطنتی، قصر) نماد این ارتباط است ـ گاهی به عنوان ستون آسمانی تصور می‌شد. ما به زودی خواهیم دید که همین تصور در تصاویر دیگری نیز نمودار می‌شود: درخت، پل، پله، و مانند آن. کل این مجموعه بخشی از آن چیزی را تشکیل می‌دهد که ما نمادپردازی «مرکز» نامیده‌ایم، و به نظر می‌رسد از قدمت بسیار زیادی برخوردار باشد، زیرا در اغلب فرهنگ‌های «ابتدایی» یافت می‌شود.

ما در اینجا می‌خواهیم بر واقعیت ذیل تأکید کنیم: اگرچه تجربهٔ شمن به معنای واقعی آن ممکن است به خاطر تصور کیهان‌شناختی سه منطقهٔ ارتباطی به عنوان تجربه‌ای عرفانی ارزش‌گذاری شود، امّا این تصور کیهان‌شناختی منحصراً به ایدئولوژی شمنیسم سیبری و آسیای مرکزی تعلق ندارد، بلکه در واقع متعلق به هر شمنیسم دیگری است. این یک باور اشاعه‌یافته در بسیاری از مناطق است که با اعتقاد به امکان برقراری ارتباط مستقیم با آسمان پیوند دارد. این ارتباط در سطح عالم کبیر با محور (درخت، کوه، ستون، و غیر آنها) نشان داده می‌شود؛ در سطح عالم صغیر ستون مرکزی خانه یا سوراخ فوقانی خیمه ـ که به آن معنا است **هر سکونتگاه انسانی تصویرکنندهٔ «مرکز عالم» است**[1] یا اینکه هر قربانگاه، خیمه یا خانه امکان نفوذ در سطح و در نتیجه صعود به آسمان را میسر می‌سازد ـ به آن اشاره دارد.

در فرهنگ‌های باستانی ارتباط بین آسمان و زمین به طور معمول برای فرستادن قربانی‌ها به خدایان آسمانی و نه برای صعودی عینی و شخصی به‌کار می‌رود؛ صعود عینی و شخصی امتیاز ویژهٔ شمن‌ها باقی می‌ماند. تنها آنها می‌دانند که چطور از طریق «سوراخ مرکزی» به آسمان صعود کنند؛ آنها

---

1. See Eliade, *Patterns in Comparative Religion*, pp.379ff.; *The Myth of the Eternal Return*, pp.76ff.

صرفاً تصور کیهانی ـ الهیاتی را به یک تجربهٔ عینی عرفانی تبدیل می‌کنند. این نکته دارای اهمیت است. به عنوان مثال، این امر تفاوت بین حیات دینی اقوام آسیای شمالی و تجربهٔ دینی شمن‌هایشان را توضیح می‌دهد؛ تجربهٔ دینی **تجربه‌ای شخصی و خلسه‌آمیز** است. به عبارت دیگر، چیزی که برای سایر افراد جامعه نمادی کیهان‌شناختی باقی می‌ماند، برای شمن‌ها (و قهرمانان، و غیر آنها) به سفری عرفانی تبدیل می‌شود. برای افراد جامعه، «مرکز عالم» جایی است که برای آنها امکان‌پذیر می‌سازد تا دعاها و قربانی‌هایشان را برای خدایان آسمانی بفرستند، در حالیکه برای شمن‌ها آن مکانی برای آغاز پرواز در دقیق‌ترین معنای آن است. تنها برای شمن‌ها **ارتباط واقعی** در میان سه منطقهٔ کیهانی امکان‌پذیر است.

در این رابطه خواننده اسطورهٔ عصر بهشتی راکه پیش از این از آن سخن به میان آمد به یاد خواهد آورد، که در آن عصر انسان‌ها به راحتی قادر بودند به آسمان صعود کنند و ارتباطات نزدیک و صمیمی را با خدایان حفظ نمایند. نمادپردازی کیهان‌شناختی سکونتگاه و تجربهٔ صعود شمنی، ولو از جنبه‌ای دیگر، این اسطورهٔ باستانی را تأیید می‌کنند. آنها به این طریق عمل می‌کنند: پس از قطع **ارتباط‌های آسانی** که، در سپیده‌دم زمان، بین انسان و خدایان وجود داشت، برخی موجودات مفتخر (و در وهلهٔ نخست شمن‌ها)، برای شخص خودشان، نیروی تحقق ارتباط با عوالم فوقانی را حفظ نمودند؛ به گونه‌ای مشابه، شمن‌ها قدرت پرواز و رسیدن به آسمان از طریق «دهانهٔ مرکزی» را دارند، در حالیکه این دهانه برای سایر انسان‌ها صرفاً برای انتقال نذورات است. در هر دو حالت مانند هم، مقام و موقعیت ممتاز شمن معلول توانایی او در تجربهٔ خلسه‌آمیز است.

ما ناچار شده‌ایم چندین‌بار بر این نکته ـ که به نظر ما دارای اهمیت اساسی است ـ و به منظور نشان دادن ویژگی جهانی آن نوع ایدئولوژی که در شمنیسم به آنها اشاره می‌شود، تأکید کنیم. شمن‌ها کیهان‌شناسی، اسطوره‌شناسی، و

الهیات قبایل خاص خودشان را پدید نیاوردند؛ آنها صرفاً آن را درونی خود کردند، آن را «تجربه کردند»، و به عنوان راهی برای سفرهای خلسه‌آمیزشان از آن استفاده بردند.

کوه کیهانی

تصویر اسطوره‌ای دیگر راجع به «مرکز عالم» که ارتباط بین زمین و آسمان را ممکن می‌سازد تصویر کوه کیهانی است. تاتارهای آلتایی بای اولگان را در وسط آسمان، نشسته بر کوهی طلایی، تصویر می‌کنند.[1] تاتارهای آباکان آن را «کوه آهن»[2] می‌نامند؛ مغول‌ها، بوریات‌ها، کالمیک‌ها آن را با نام‌های سومبور، سومور، یا سومر،[3] می‌شناسند،[4] که به وضوح تأثیر هندی (=کوه مِرو)[5] را نشان می‌دهند. مغول‌ها و کالمیک‌ها آن را با سه یا چهار طبقه؛ تاتارهای سیبری، با هفت طبقه، تصویر و مجسم می‌کنند؛ شمن یاکوت، نیز، در سفر عرفانی‌اش از کوهی با هفت طبقه بالا می‌رود. قله‌اش در ستارهٔ قطبی، در «ناف آسمان» است. بوریات‌ها می‌گویند که ستارهٔ قطبی به قله‌اش بسته شده است.[6]

تصور کوه کیهانی به عنوان مرکز عالم ضرورتاً دارای منشأ شرقی نیست، زیرا، همانطور که دیده‌ایم، نمادپردازی «مرکز عالم» به نظر می‌رسد بر پیدایش تمدن‌های شرقی باستان تقدّم داشته است. امّا سنن باستانی اقوام آسیای مرکزی و شمالی ـ که بی‌شک از «مرکز عالم» و از محور کیهانی تصوری داشتند ـ با جریان بی‌وقفهٔ باورهای دینی مشرق‌زمین، خواه با منشأ بین‌النهرینی (و اشاعه یافته از طریق ایران) یا هندی (که از طریق لامائیسم

---

1. W. Radlov, *Aus Sibirien*, II, p.6.
2. The Iron Mountain
3. Sumbur, Sumur, Sumer
4. Navel of the Sky
5. Sumbur, Sumur, Sumer
6. Holmberg (Harva): *Der Baum des Lebens*, pp.41, 57; *Finno-Ugric [and] Siberian [Mythology]*, p.341; *Die religiösen Vorstellungen*, pp.58ff.

اشاعه یافت) تعدیل گردیدند. در کیهان‌شناسی هندی کوه مِرو در «مرکز عالم» سر برمی‌آورد و ستارهٔ قطبی در بالای آن می‌درخشد.[1] درست هنگامیکه خدایان هندی این کوه کیهانی (=محور عالم) را به چنگ آورده و اقیانوس آغازین را با آن به حرکت درآوردند، پس آن طور که اسطورهٔ کالمیکی نقل می‌کند خدایان به جهان هستی بخشیدند، و از سومر به عنوان چوبدستی برای به حرکت درآوردن اقیانوس استفاده نمودند و آنگاه خورشید، ماه، و ستارگان را آفریدند.[2] دیگر اسطورهٔ آسیای مرکزی نفوذ عناصر هندی را نشان می‌دهد: اُچیروانی[3] خدای مغولی (=ایندرا)، شکل عقاب گاریده (=گارودا)[4] به خود می‌گیرد، در اقیانوس آغازین به مارِ لوسون[5] حمله کرده، در اطراف کوه سومر سه‌بار آن را زخمی می‌کند، و سرانجام سرش را لِه می‌کند.[6]

در اینجا نیازی به ذکر تمام کوه‌های کیهانی دیگر اساطیر مشرق‌زمین یا اروپایی ـ مثلاً هارا بِرزایتی (البرز)[7] ایرانی‌ها، هیمینگبْجورگ[8] ژرمن‌های باستان، و مانند آن ـ نیست. در باورهای بین‌النهرینی کوهی مرکزی، آسمان و زمین را به هم متصل می‌کند؛ آن «کوه سرزمین‌ها» است، که مناطق (مختلف) را به هم مرتبط می‌سازد.[9] امّا خود نام‌های معابد بابلی و برج‌های مقدس

---

1. W. Kirfel, *Die Kosmographie der Inder*, p.15
2. Harva, *Die religiösen Vorstellungen*, p.63.
3. Ochirvani
4. Garide (= Garuda)
5. Losun
6. G. N. Potanin, *Ocherki Severo-Zapadnoi Mongolii*, IV, p.228; Harva, *Die religiösen Vorstellungen*, p.26

   بر روی سکه‌های یونانی، ماری، سه‌بار به دور ناف (مرکز) حلقه زده است (ibid., p.63).
7. Haraberezaiti (Elbruz)
8. Himingbjörg
9. A. Jeremias, Handbuch, p.130; Cf. Eliade, *The Myth of the Eternal Return*, pp.13ff. For the Iranian Data, See A. Christensen, *Les Types du premier homme et du premier roi dans l'histoire légendaire des Iraniens*, II. p.42.

شاهدی بر شباهتشان به کوه کیهانی‌اند: «کوه خانه»، «کوه کوهستان‌های تمام سرزمین‌ها»، «کوه توفان‌ها»، «رابط بین آسمان و زمین»، و مانند آن.[1] زیگورات دقیق‌تر بگوییم، کوه کیهانی، تصویری نمادین از کیهان بود؛ هفت طبقه‌اش نمایانگر هفت آسمان سیّاره‌وار (مثلاً در بورسیپا)[2] بود یا رنگ‌های عالم (مثلاً در اور)[3] را بر خود داشت.[4] معبد بوروبودرو،[5] **تصویر جهان** واقعی، به شکل کوه ساخته شده بود.[6] کوه‌های مصنوعی در هند وجود دارند، و در میان مغول‌ها و در آسیای شمال شرقی نیز یافت می‌شوند.[7] ممکن است که تأثیرات بین‌النهرینی به هند و اقیانوس هند رسیده باشد، گرچه نمادپردازی «مرکز» (کوه، ستون، درخت، غول) جزء اصلی کهن‌ترین معنویت هندی است.[8]

احتمالاً، کوه تابور،[9] در فلسطین، به **تابور**،[10] یعنی، «ناف»، نقطهٔ مرکزی،

---

1. T. Dombart, *Der Sakralturm. I: Ziqqurat*, p.34.

2. Borsippa

3. Ur

4. Id., *Der babylonische Turm*, pp.5ff.; Eliade, *Cosmologie si alchimie babiloniană*, pp.31ff.

در خصوص نمادپردازی زیگورات مقایسه کنید با،

A. Parrot, *Ziggurats et Tour de Babel.*

5. Borobudur

6. P. Mus, Barabudur. *Esquisse d'une histoire du Bouddhisme Fondée sur la critique archéologique des textes*, I, p.356.

7. Cf. W. Foy, "Indische Kultbauten als Symbole des Götterbergs", pp.213-16; Harva, *Die religiösen Vorstellungen*, p.68; R. von Heine-Geldern, "Weltbild und Bauform in Südostasien", pp.48ff.; cf. also H. G. Quaritch Wales, *The Mountain of God: A Study in Early Religion and Kingship*, passim.

8. Cf. Mus, Barabudur, I, pp.117ff., 292ff., 351ff., 385ff., etc.; J. Przyluski, "Les Sept Terrasses de Barabudur", pp.5251-56; Coomaraswamy, *Elements of Buddhist Iconography*, passim; Eliade, *Cosmologie*, pp.43ff.

9. Tabor

10. Tabbūr

اشاره دارد. کوه گریزیم، در مرکز فلسطین، بی‌شک شهرت و وجههٔ «مرکز» را به خود گرفت، زیرا آن «ناف زمین» نامیده می‌شود.[۱] روایتی که توسط پطرس کامستور[۲] حفظ شده نقل می‌کند که خورشید هنگام انقلاب تابستانی بر «چشمهٔ یعقوب»[۳] (نزدیک گریزیم) سایه نمی‌اندازد. و او ادامه می‌دهد: «برخی می‌گویند که این مکان ناف زمینِ قابل سکونت ماست».[۴] فلسطین ـ از آنجاییکه در نزدیکی قلهٔ کوه کیهانی قرار دارد ـ بالاترین سرزمینی است که سیل آن را فرانگرفته بود. متنی حاخامی می‌گوید: «سرزمین اسرائیل به زیر سیل نرفته بود».[۵] در نزد مسیحیان اولیه، گلگته[۶] در «مرکز عالم» بود، زیرا آن قلهٔ کوه کیهانی بود و در عین حال مکانی بود که آدم در آنجا آفریده و دفن شد. از اینرو خون مسیح روی جمجمهٔ آدم، که دقیقاً در پای صلیب دفن شده، می‌ریزد، و او را نجات می‌دهد.[۷]

ما در جایی دیگر نشان داده‌ایم که چقدر این نمادپردازی «مرکز»، هم در فرهنگ‌های («ابتدایی») کهن و هم در کل تمدن‌های بزرگ مشرق‌زمین متداول و اساسی است.[۸] اگر بخواهیم به طور کاملاً خلاصه بگوییم: گمان

---

1. Petrus Comestor
2. Petrus Comestor
3. Jacob's Fountain
4. Eric Burrows, "Some Cosmological Patterns in Babylonian Religion", pp.51, 62, n.1.
5. Cited by A. J. Wensinck, *The Ideas of the Western Semites concerning the Navel of the Earth*, p.15; Burrows (p.54) mentions other texts.

۶. Golgotha، (Calvary)، مکان مصلوب شدن عیسی (م).

7. Wensinck, p.22; Eliade, *Cosmologie*, pp.34ff.

این باور که مکان مصلوب شدن عیسی‌مسیح در «مرکز عالم» است در فرهنگ عامهٔ مسیحیان شرقی حفظ شده است

(for example, among the Little Russians; cf. Holmberg, *Der Baum des Lebens*, p.72).

8. Eliade, *Cosmologie*, p.31.; *Patterns*, pp.367ff.; *The Myth of the Eternal Return*, pp.12ff.

می‌رفت قصرها، شهرهای سلطنتی،[1] و حتی خانه‌های ساده در «مرکز عالم»، در قلّهٔ کوه کیهانی، قرار دارند. ما قبلاً معنای عمیق‌تر این نمادپردازی را دیده‌ایم؛ در این «مرکز» است که نفوذ به سطح، یعنی، ارتباط با آسمان، امکان‌پذیر می‌گردد.

از چنین کوه کیهانی است که شمن آتی در خواب در طی بیماری آیین تشرفش بالا می‌رود و نیز او بعدها در سفرهای خلسه‌آمیزش آن را می‌بیند. صعود از کوه همواره به سفر به «مرکز عالم» اشاره دارد. همانطور که دیده‌ایم، این «مرکز» به طُرُق بسیار، حتی در ساختار اقامتگاه انسان ـ نمایان می‌شود ـ امّا این تنها شمن‌ها و قهرمانان هستند که **واقعاً از کوه کیهانی بالا می‌روند**، دقیقاً همانطور که در وهلهٔ نخست این شمن است که، در حال بالا رفتن از درخت آیینی‌اش، واقعاً از درخت بالا می‌رود و لذا به قلهٔ جهان، در بالاترین آسمان می‌رسد. زیرا نمادپردازی درخت عالم مکمّل نمادپردازی کوه مرکزی است. گاهی این دو نماد قابل تطبیقند؛ معمولاً آنها یکدیگر را کامل می‌کنند. امّا هر دو صرفاً صورت‌بندی‌های اسطوره‌ای توسعه‌یافته‌تر محور کیهانی (ستون عالم، و غیر آن) هستند.

درخت عالم

در اینجا مجال مرور و بررسی بسیاری از اسناد و مدارک مربوط به درخت عالم وجود ندارد.[2] ما خود را به ذکر موضوعات بسیار شایع که در آسیای

---

1. Cf. Mus, Barabuḍur, I, p.354ff. and passim; Jeremias, *Handbuch*, pp.113, 142, etc.; M. Granet, *La Pensée chinoise*, pp.323ff.; Wensinck, *Tree and Bird as Cosmological Symbols in Western Asia*, pp.25ff.; Birger Pering, *Die Geflügelte Scheibe*; Burrows, "Some Cosmological Patterns", pp.48ff.

۲. مبادی اصلی و کتاب‌شناسی‌ها در کتاب الیاده وجود دارد

Patterns, pp.273ff., 327ff.

مرکزی و شمالی یافت می‌شوند محدود خواهیم نمود، و به نقش آنها در ایدئولوژی و تجربهٔ شمنی اشاره می‌کنیم. درخت کیهانی برای شمن ضروری است. او از چوب آن طبلش را می‌سازد؛[۱] با بالا رفتن از غان آیینی، او عملاً به قلّهٔ درخت کیهانی می‌رسد؛ در جلوی یورتش و در درون آن بدل‌هایی از آن درخت قرار دارند، و او آن را بر روی طبلش تصویر می‌کند.[۲] به لحاظ کیهان‌شناسی، درخت عالم در مرکز زمین، محل «ناف» زمین سر برمی‌آورد، و شاخه‌های فوقانی‌اش به قصر بای اولگان می‌خورد.[۳] در افسانه‌های تاتارهای آباکان غان سفیدی با هفت شاخه بر روی قلّهٔ کوه آهنی رشد می‌کند. مغول‌ها کوه کیهانی را چون هرمی چهاروجهی با درختی در مرکز آن تصور می‌کنند؛ خدایان از آن به عنوان نیرکی برای بستن اسب‌هایشان، استفاده می‌کنند، همچنانکه آنها در مورد ستون عالم این کار را می‌کنند.[۴]

---

۱. نگاه کنید به صفحات قبل، ص ۲۷۱ و بعد از آن.

۲. مثلاً، نگاه کنید به، تصویر روی طبل شمن آلتایی، در

Harva, *Die religiösen Vorstellungen*, fig.15.

گاهی شمن‌ها «درختی وارونه» را که آنها نزدیک خانه‌شان مستقر می‌کنند، مورد استفاده قرار می‌دهند، و اعتقاد بر اینست از آن خانه محافظت می‌نماید؛ مقایسه کنید با،

E. Kagarow, "Der Umgekehrte Schanemanbaum".

البته «درخت وارونه» تصویری اسطوره‌ای از کیهان است؛ مقایسه کنید با،

Coomaraswamy, "The Inverted Tree".

که شامل اسناد و مدارک هندی فراوانی است؛

Eliade, *Patterns*, pp.274ff., 327.

همین نمادپردازی در سنن مسیحی و اسلامی وجود دارد؛ مقایسه کنید با،

Ibid., p.274; A. Jacoby. "Der Baum mit den Wurzeln nach oben und den Zweigen nach unten"; Carl Martin Edsman, "Arbor inversa".

3. Radlov, *Aus Sibirien*, II, p.7.

4. Cf. Holmberg (Harva): *Der Baum des lebens*, p.52; *Die religiösen Vorstellungen*, p.70.

به همین طریق، ادین اسبش را به یگدراسیل می‌بندد

(Eliade, *Patterns*, p.277).

این درخت سه منطقهٔ کیهانی را به هم مرتبط می‌کند.[1] واسیوگان ـ اوستیاک‌ها معتقدند که شاخه‌هایش به آسمان می‌خورد و ریشه‌هایش به جهان زیرین پایین می‌رود. به گفتهٔ تاتارهای سیبری، بدل درخت آسمانی در جهان زیرین قرار دارد؛ صنوبری با نُه ریشه (یا، در روایت‌های دیگر، نه صنوبر) در جلوی قصر ایرله کان (ایرله‌خان) سر برمی‌آورد؛ سلطان مردگان و پسرانش اسب‌هایشان را به تنهٔ آن می‌بندند. گُلدی‌ها گمان می‌کنند سه درخت کیهانی وجود دارد؛ درخت اول در آسمان است (و ارواح انسان‌ها شبیه پرندگان بر روی شاخه‌هایش می‌نشینند، و منتظر می‌مانند تا برای به دنیا آوردن نوزادان به زمین پایین برده شوند)، درخت دوم بر روی زمین، و درخت سوم در جهان زیرین.[2] مغول‌ها درخت **زامبو**[3] راکه ریشه‌هایش به پی کوه سومِر فرو رفته و سر آن بر روی قلّه کوه گسترده است، می‌شناسند؛ خدایان (**تِنگِری**) از میوه‌های این درخت تغذیه می‌کنند و شیاطین (**اسوراها**)،[4] به طور پنهانی در تنگه‌های کوه، با حسادت آنها را تماشا می‌کنند. اسطوره‌ای مشابه در میان کالمیک‌ها و بوریات‌ها یافت می‌شود.[5]

در خصوص مجموعهٔ اسطوره‌ای اسب ـ درخت (تیرک) در چین نگاه کنید به،

C. Hentze, *Frühchinesische Bronzen und Kultdarstellungen*, pp.123-30.

1. Cf. H. Bergema, *De Boom des Levens in Schrift en Historie*, pp.539ff.
2. Harva, *Die religiösen Vorstellungen*, p.71.
3. Zambu
4. asuras
5. Holmberg (Harva): *Finno-Ugric [and] Siberian [Mythology]*, pp.356ff.; *Die religiösen Vorstellungen*, pp.72ff.

ما پیش از این به احتمال (وجود) نمونه‌ای ایرانی اشاره نمودیم: درخت کائوکیرینا که در جزیره‌ای در دریاچهٔ وورووکاشا رشد می‌کند و در کنارش سوسمار عظیم‌الجثه‌ای که توسط اهریمن خلق شده، مخفی می‌شود (با بخش‌های قبلی مقایسه نمایید، ص۲۰۸، پاورقی ۱). و امّا اسطورهٔ مغولی، که البته، منشأ آن هندی است: زامبو = جامبو. همچنین مقایسه کنید با، درخت حیات (درخت کیهانی) سنت چینی، که بر روی کوهی رشد می‌کند و ریشه‌هایش را به جهان زیرین پایین می‌برد

باورهای دینی چندی به نمادپردازی درخت عالم اشاره دارند. از یک‌سو، این درخت نمایانگر جهان در نوزایی دائمی،[1] سرچشمهٔ پایان‌ناپذیر حیات کیهانی، منبع عظیم مقدس (زیرا آن «مرکز» دریافت پیام مقدس آسمانی، و غیره است) به شمار می‌آید؛ از سوی دیگر، آن نماد آسمان یا آسمان‌های سیاره‌وار است.[2] ما بعداً به این درخت به عنوان نماد آسمان‌های سیاره‌وار برخواهیم گشت، زیرا این نمادپردازی نقش اساسی در شمنیسم آسیای مرکزی و سیبری ایفا می‌کند. امّا در اینجا یادآوری این امر مهم است که در تعدادی از سنن کهن، درخت کیهانی، نمایانگر قداست عالم، زایایی و جاودانگیِ آن، با باورهای آفرینش، باروری، و تشرف، و نهایتاً با مفهوم واقعیت مطلق و جاودانگی، مرتبطند و از اینرو درخت عالم به درخت هستی و حیات و نیز به درخت جاودانگی تبدیل می‌شود. درخت کیهانی، که با قرینه‌های اسطوره‌ای بیشمار و نمادهای مکمل (زن، چشمه، شیر، حیوانات، میوه‌ها، و غیر آنها) غنا بخشیده می‌شود، همواره خود را به عنوان تنها منبع حیات و خداوندگار سرنوشت‌ها می‌نمایاند.

این باورها بسیار کهن‌اند، زیرا آنها در میان بسیاری از اقوام «ابتدایی»، به عنوان نماد ماه و آیین تشرف، یافت می‌شوند.[3] امّا آنها غالباً دگرگون شده و تحول یافته‌اند، و نمادپردازی درخت کیهانی تقریباً پایان‌ناپذیر است. هیچ شکی وجود ندارد که تأثیرات جنوب شرقی به شناخت سیمای کنونی اساطیر اقوام آسیای مرکزی و شمالی بسیار کمک کرده است. علی‌الخصوص، مفهوم

(Hentze: "Le Culte de l´ours et du tigre et Le t´ao-t´ié", p.57; *Die Sakralbronzen und ihre Bededutung in den Frühchinesischen Kulturen*, pp.24ff.).

1. Cf. Eliade, *Patterns*, pp.273ff.

۲. یا گاهی کهکشان راه شیری؛ مثلاً مقایسه کنید با،

Y. H. Toivonen, "Le Gros Chêne des chants populaires finnois".

3. Cf. Eliade, *Patterns*, p.275.

درخت کیهانی، مخزن (منبع) ارواح و «کتاب سرنوشت»، به نظر می‌رسد از تمدن‌های توسعه‌یافته‌تر وارد گردیده است. زیرا درخت عالم درختی است که **حیات دارد و حیات می‌بخشد.** یاکوت‌ها معتقدند که درختی با هشت شاخه در «ناف طلایی زمین» قرار دارد؛ این درخت در نوعی بهشت آغازین سر برمی‌آورد، زیرا در آنجا نخستین انسان به دنیا آمد و او شیرزنی را می‌خورد که نیمی از او تنهٔ درخت است.[1] همچنانکه هاروا اشاره می‌کند،[2] اعتقاد به اینکه چنین تصوری توسط یاکوت‌ها در شرایط اقلیمی و آب و هوایی سرد سیبری شمالی ابداع شده بود، سخت است. این نمونه‌های نخستین در شرق باستان، و نیز در هند (که در آنجا یاما، انسان نخستین، در کنار درختی اسرارآمیز با خدایان شراب می‌نوشد)[3] و ایران (که در آنجا ییما بر روی کوه کیهانی به انسان و حیوانات جاودانگی می‌بخشد) یافت می‌شوند.[4]

گُلدی‌ها، دولگان‌ها، و تونگوزها می‌گویند که، ارواح بچه‌ها پیش از تولد، شبیه پرندگان کوچک بر روی شاخه‌های درخت کیهانی می‌نشینند و شمن‌ها برای یافتن آنها به آنجا می‌روند.[5] این بن‌مایهٔ اسطوره‌ای، که ما پیش از این در

---

1. Harva (Holmberg), *Die religiösen Vorstellungen*, pp.75ff.; *Der Baum des Lebens*, pp.75ff.

در خصوص کهن‌الگوهای شرق باستان درباره این بن‌مایه اسطوره‌ای نگاه کنید به،

Eliade, *Patterns*, pp.283ff. Cf. also Gertrude R. Levy, *The Gate of Horn*, p.156, n.3.

در خصوص موضوع درخت ـ الهه (=نخستین زن) در اساطیر آمریکا، چین، و ژاپن، مقایسه کنید با،

Hentze, *Frühchinesische Bronzen*, pp.129f.

2. *Die religiösen Vorstellungen*, p.77.

3. Rg-Veda, X, p.135, 1.

4. *Yasna*, pp.9, 4f.; *Vidēvdat*, pp.2, 5.

5. Harva, *Die religiösen Vorstellungen*, pp.84, 166ff.

خواب‌های آیین تشرف شمن‌های آتی[۱] با آن مواجه گردیده‌ایم، به آسیای مرکزی و شمالی محدود نمی‌شود؛ این مضمون، مثلاً، در آفریقا و اندونزی تصدیق می‌شوند.[۲] طرح کلی کیهان‌شناسانهٔ درخت ـ پرنده (=عقاب)، یا درختی با پرنده‌ای در نوک آن و ماری در ریشه‌هایش، گرچه خاص اقوام آسیای مرکزی و ژرمن‌های باستان است، احتمالاً منشأ شرقی دارد،[۳] امّا همین نمادپردازی سابقاً در آثار ماقبل تاریخ پی‌ریزی شده است.[۴]

بن‌مایهٔ دیگر ـ که به وضوح منشائی غیربومی دارد ـ مضمون درخت ـ کتاب سرنوشت است. در میان ترک‌های اوسمانلی[۵] درخت حیات یک

---

۱. نگاه کنید به صفحات قبل، ص ۹۰ به بعد.

۲. در آسمان درختی وجود دارد که بر روی آن بچه‌ها هستند؛ خدا آنها را برداشته و آنها را به طرف زمین پایین می‌اندازد

(H. Baumann, *Lunda. Bei Bauern und Jägern in Inner-Angola*, p.95),

در خصوص اسطورهٔ آفریقایی مربوط به منشأ انسان از درخت، مقایسه کنید با، همان مآخذ، *Schöpfung uns Urzeit des Menschen im Mythus der afrikanischen Völker*, pp.224f.;

برای مطالب تطبیقی نگاه کنید به،

Eliade, *Patterns*, pp.300ff.

دیاک‌ها معتقدند که نخستین زوج نیاکان از درخت حیات متولد شدند

(H. Schärer, *Die Gottesidee der Ngadju Dajak in Süd-Borneo*, p.57;

همچنین نگاه کنید به ص ۵۱۶ به بعد.

امّا باید متذکر شویم که تصور روح (بچه) ـ پرنده ـ درخت خاص آسیای مرکزی و شمالی است.

3. Harva, *Die religiösen Vorstellungen*, p.85.

در خصوص معنای این نمادپردازی نگاه کنید به،

Eliade, *Patterns*, pp.290ff. Documentation: A. J. Wensinck, *Tree and Bird as Cosmological Symbols in Western Asia*. Cf. also Hentze, *Frühchinesische Bronzen*, p.129.

4. See Georg Wilke, "Der Weltenbaum und die beiden Kosmichen Vögel in der Vorgeschichtlichen Kunst".

5. Osmanli

میلیون برگ دارد، که بر روی هر برگی سرنوشت یک انسان نوشته می‌شود؛ هر وقت انسانی می‌میرد، یک برگ می‌افتد.[1] اوستیاک‌ها معتقدند که الهه‌ای بر روی یک کوه آسمانی هفت طبقه نشسته است، و سرنوشت انسان را، به مجرد اینکه او بر روی درختی با هفت شاخه متولد می‌شود، می‌نویسد.[2] همین اعتقاد در میان باتاک‌ها یافت می‌شود؛[3] امّا چون ترک‌ها و نیز باتاک‌ها نوشتن را تنها در زمانی نسبتاً متأخر فراگرفتند، منشأ شرقی این اسطوره بدیهی است.[4] اوستیاک‌ها نیز معتقدند که خدایان دربارهٔ آیندهٔ بچه به کتاب سرنوشت نگاه می‌کنند؛ بر طبق افسانه‌های تاتارهای سیبری، هفت خدا سرنوشت نوزادان تازه به دنیا آمده را در «کتاب حیات»[5] می‌نویسند. امّا تمامی این تصویرها از تصویر بین‌النهرینی راجع به هفت آسمان سیاره‌وار که به عنوان کتاب سرنوشت قلمداد می‌شوند، گرفته شده‌اند و ما آنها را در این قرینه آورده‌ایم، زیرا شمن وقتی، به قلّهٔ درخت کیهانی، در آخرین آسمان می‌رسد، نیز به نوعی از «آیندهٔ» جامعه و «سرنوشت» «روح» سؤال می‌کند.

اعداد رمزی هفت و نُه

یکی‌انگاری درخت کیهانیِ هفت شاخه با هفت آسمان سیاره‌وار مسلماً در اصل ناشی از تأثیرات بین‌النهرین است، امّا، باید تکرار کنیم، که این به آن معنا نیست که مفهوم درخت کیهانی = محور عالم بواسطهٔ تأثیرات مشرق‌زمین به

---

1. Harva, *Die religiösen Vorstellungen*, p.72.
2. Ibid., p.172.
3. J. Warneck, *Die Religion der Batak*, pp.49ff.
   در خصوص نمادپردازی درخت در اندونزی نگاه کنید به ص ۴۲۳ به بعد، ۵۲۵ و بعد از آن.
4. Cf. G. Widengren, *The Ascension of the Apostle of God and the Heavenly Book; The King and the Tree of Life in Ancient Near Eastern Religion.*
5. Harva, *Die religiösen Vorstellungen*, pp.160ff.

ترک ـ تاتارها و دیگر اقوام سیبریایی انتقال یافت. صعود به آسمان در امتداد محور عالم باوری جهانی و کهن، و دارای قدمت بیشتری نسبت به تصور پیمودن هفت قلمرو آسمانی (=هفت آسمان سیاره‌وار) است، که تنها ممکن است مدت‌ها بعد از تصورات بین‌النهرینی در خصوص هفت سیاره، از طریق آسیای مرکزی شایع شده باشند. آشکار است که ارزش و اهمیت دینی عدد سه ـ که نماد سه قلمرو کیهانی است[۱] ـ بر اهمیت و ارزش عدد هفت مقدّم است. ما راجع به نُه آسمان (و نُه خدا، نُه شاخهٔ درخت کیهانی، و غیر آن) نیز، چیزهایی می‌شنویم، عددی رمزی که احتمالاً با ضرب نمودن ۳ در ۳ تبیین‌پذیر می‌شود و در نتیجه باید آن را به عنوان جزء تشکیل‌دهندهٔ یک نمادپردازی کهن‌تر از (نمادپردازی) که مبتنی بر عدد هفت، و دارای منشأ بین‌النهرینی است، به شمار آورد.[۲]

شمن آلتایی از درخت یا تیرکی با هفت یا نه شکاف یا **تاپتی** بالا می‌رود، که

---

۱. در خصوص قدمت، یکپارچگی و اهمیت تصورات کیهان‌شناختی مبتنی بر چهارچوب کلی سه‌وجهی، نگاه کنید به،

Coomaraswamy, "Svayamātṛṇṇā: Janua Coeli", passim.

۲. در خصوص مفاهیم دینی و کیهان‌شناختی عدد هفت و نُه، مقایسه کنید با،

W. Schmidt, *Der Ursprung*, IX, pp.91ff., 423, etc.

هاروا (*Die religiösen Vorstellungen*, pp.51f, etc.)، برعکس، عدد نُه را متأخرتر می‌داند. او همچنین می‌پندارد که نُه آسمان تصوری متأخر هستند که با تصور نه سیاره قابل تبیین‌اند، و گرچه در هند تصدیق می‌شود، ولی منشأ ایرانی دارد (ibid., p.56). در هر صورت، دو مجموعهٔ دینی متفاوت وجود دارند. به وضوح، در شرایطی که عدد نه آشکارا حاصل‌ضرب عدد سه است، می‌توان آن را مقدم بر عدد هفت دانست. نیز نگاه کنید به،

F. Röck, "Neunmalneun und Siebenmalsieben", passim; H. Hoffmann, *Quellen zur Geschichte der tibetischen Bon-Religion*, pp.150, 153, 245; A. Friedrich and G. Buddruss, Schamanengeschichten aus Sibirien, pp.21ff., 96ff., 101ff., etc.; W. Schmidt, *Der Ursprung*, XI, pp.713-16.

نمایانگر هفت یا نُه طبقه آسمانی هستند. همانطور که آنوخین اشاره می‌کند،[1] «موانعی» (پوداک) که او باید بر آنها فائق آید در واقع آسمان‌هایی هستند که او باید به آنها وارد شود. وقتی که یاکوت‌ها قربانی‌های خون پیشکش می‌کنند، شمن‌هایشان درختی را با نُه بریدگی در فضای باز مستقر می‌کنند و برای بردن قربانی برای آی تویون خدای آسمانی، از آن بالا می‌روند. در میان سیبوها (که با تونگوزها پیوند دارند) تشرف شمن‌ها، چنانکه ما دیده‌ایم، شامل حضور درختی پله‌دار می‌شود؛ همچنین، درخت کوچک‌تر پله‌داری با نه **تاپتی** توسط شمن در یورتش نگهداری می‌شود.[2] این شاهدی دیگر بر توانایی او جهت سفر خلسه‌آمیز در قلمروهای آسمانی است.

ما دیده‌ایم که ستون‌های کیهانی اوستیاک‌ها هفت شکاف (یا بریدگی پله‌گونه) دارند.[3] وگول‌ها معتقدند که با بالا رفتن از پلکانی دارای هفت پله می‌توان به آسمان رسید. تصور هفت آسمان در سرتاسر سیبری جنوب شرقی عمومیت دارد. امّا تنها همین یکی نیست؛ تصور نُه سطح آسمانی، یا شانزده، هفده و حتی سی و سه آسمان، بسیار شایع و متداول است. همانطور که اکنون خواهیم دید، تعداد آسمان‌ها مطابق با تعداد خدایان نیست؛ ظاهراً گاهی ارتباطات بین معبد خدایان و تعداد آسمان‌ها کاملاً اجباری است.

از اینرو آلتایی‌ها از هفت آسمان؛ بلکه همچنین از دوازده، شانزده، یا هفده آسمان سخن به میان می‌آورند؛[4] در میان تلئوت‌ها درخت شمنی شانزده شکاف دارد، که نمایانگر همان تعداد طبقات آسمانی است.[5] در بالاترین آسمان تنگری کایراکان، «امپراتور بخشندهٔ آسمان» ساکن است، در سه طبقه پایین‌تر سه خدای مهم توسط تنگری کایراکان به صورت تجلی و

---

1. Materialy po shamanstvu u altaitsev, p.9.
2. Harva, *Die religiösen Vorstellungen*, p.50.
3. Above, pp.263-64, n.19.
4. W. Radlov, *Aus Sibirien*, II, pp.6ff.
5. Harva, *Die religiösen Vorstellungen*, p.52.

افاضه به دنیا می‌آیند: بای اولگان در آسمان شانزدهم بر روی تختی طلایی بر قلّهٔ کوهی طلایی می‌نشیند؛ کایسوگان تنگری،[1] «بسیار قدرتمند»، در آسمان نُهم می‌نشیند (هیچگونه اطلاعاتی راجع به ساکنان آسمان‌های پانزدهم تا دهم داده نشده است)؛ مِرگِن تنگری،[2] «عالِم مطلق»، در آسمان هفتم، همان جاییکه خورشید نیز قرار دارد، می‌نشیند. سایر طبقات پایین‌تر سکونتگاه بقیهٔ خدایان و تعدادی از شخصیت‌های نیمه الهی است.[3]

آنوخین در میان همین تاتارهای آلتایی روایتی کاملاً متفاوت را یافت.[4] بای اولگان، خدای برین، در بالاترین آسمان ـ آسمان هفتم ـ ساکن است؛ تنگری کایراکان ابداً مطرح نمی‌شود (ما پیش ازاین مشاهده نموده‌ایم که او در حال محو شدن از دین رایج است)؛ هفت پسر و نُه دختر اولگان در آسمان‌ها زندگی می‌کنند، امّا اینکه در کدام آسمان هستند چیزی گفته نشده است.[5]

گروه هفت یا نه پسر (یا خدمتگزاران) خدای آسمان غالباً در آسیای مرکزی و شمالی، هم در میان اوگری‌ها و هم در میان ترک ـ تاتارها یافت می‌شوند. وگول‌ها هفت پسر خدا را می‌شناسند، واسیوگان ـ اوستیاک‌ها سخن از هفت خدای ساکن در هفت طبقه سخن به میان می‌آورند: در بالاترین طبقه، نوم ـ تورِم[6] اقامت دارد، سایر خدایان «نگهبانان آسمان» (تورِم ـ کارِول) یا «مترجمان آسمان» نامیده می‌شوند.[7] گروهی از هفت خدای برین در میان یاکوت‌ها نیز یافت می‌شوند.[8] برعکس، اساطیر مغولی،

---

1. Kysugan Tengere
2. Mergen Tengere
3. Radlov, pp.7f.
4. *Materialy*, p.9ff.
5. نگاه کنید به تحلیل این دو تصور کیهان‌شناختی در
W. Schmidt, *Der Ursprung*, IX, pp.84ff, 135ff., 172ff., 449ff., 480ff., etc.
6. Num-tôrem
7. با فرض هر احتمالی، همچنانکه کارجالاینن اشاره کرده است - (*Die religion der Jugra - völker*, II, 305ff.) این نام‌ها، و نیز تصور هفت آسمان، از تاتارها گرفته شده بودند.
8. Harva, *Die religiösen Vorstellungen*, p.162 (after V. L. Priklonsky and N. V. Pripuzov).

سخن از «نه پسر خدا» یا «خدمتگزاران خدا» به میان می‌آورند، که همزمان خدایان محافظ (سولده ـ تنگری)[1] و خدایان جنگجو هستند. حتی بوریات‌ها نام‌های این نُه پسر خدای برین را می‌دانند، امّا این نام‌ها از منطقه‌ای به منطقه‌ای دیگر فرق می‌کنند. عدد نُه در آیین‌های کوواش‌های،[2] وُلگا و چِرمیس[3] نیز وجود دارد.[4]

علاوه بر این گروه‌های خدایان هفت یا نه‌تایی، و تصورات خاص خود آسمان‌های هفت یا نُه‌گانه، گروه‌های بسیار بیشتری در آسیای مرکزی یافت می‌شوند ـ نظیر سی و سه خدا (**تنگری**) که در سومرو ساکنند و تعدادشان احتمالاً منشائی هندی دارد.[5]

وِربیتسکی در میان آلتایی‌ها باور به سی و سه آسمان را یافت، و کاتانوف[6] همین تصور را در میان سویوت‌ها یافت.[7] با این حال، این تعداد (آسمان) بسیار به ندرت به چشم می‌خورد، و چه بسا بتوان آن را مفهوم وارد شدهٔ متأخّر، احتمالاً با منشأ هندی، تلقّی نمود. در میان بوریات‌ها تعداد خدایان سه برابر بیشتر است: نود و نه خدا، که به دو دستهٔ خوب و بد تقسیم می‌شوند، و بر طبق مناطق طبقه‌بندی می‌شوند ـ پنجاه و پنج خدای خوب در مناطق جنوب غربی و چهل و چهار خدای بد در شمال شرقی. این دو گروه خدایان مدت‌های طولانی با یکدیگر می‌جنگیده‌اند.[8] مغول‌ها، نیز، در اعصار

سیروزفسکی می‌گوید که بای بایانای، خدای شکار یاکوت‌ها، هفت همتا و همکار دارد، که سه‌تا از آنها برای شکارچیان مطلوب و دوتا از آنها نامطلوبند،

("Du chamanisme", p.303).

1. sulde-tengri
2. chuvash
3. Cheremis
4. Harva, *Die religiösen Vorstellungen*, pp.162f.
5. Ibid., p.164.
6. N. V. Katanov
7. Ibid., p.52.
8. G. Sandschejew, "Weltanschauung und Schamanismus der Alaren-Burjaten", pp.939ff.

گذشته نود و نه تنگری را می‌شناختند.[1] امّا نه بوریات‌ها نه مغول‌ها نمی‌توانند دربارهٔ این خدایان، که نام‌هایشان، مهم و ساختگی‌اند، هیچ‌چیز مشخص و روشنی بگویند.

در هر صورت، باید به خاطر داشت که اعتقاد به یک خدای برین آسمانی در آسیای مرکزی و قطب شمال بومی و بسیار کهن است.[2] اعتقاد به پسران خدا به همان اندازه کهن است، گرچه عدد هفت حکایت از تأثیر مشرق‌زمین دارد، و در نتیجه، تأثیری متأخر است. احتمالاً ایدئولوژی شمنی در انتشار عدد هفت نقش داشته است. گاس[3] مجموعهٔ اسطوره‌ای ـ فرهنگی نیای ماه‌مانند را با بُت دارای هفت بریدگی و درختْ ـ انسانی با هفت شاخه، و نیز با قربانی‌های خون دوره‌ای و «شمنی‌گونه»، با منشأ جنوبی، که جای قربانی‌های بدون خون (نذورات سر و استخوان‌ها به خدایان برین آسمانی) را گرفته‌اند، مرتبط می‌داند.[4] هر طور که باشد، در میان یوراک ـ سامویدها روح زمین هفت پسر دارد و بُت‌ها (**سجادای**)[5] هفت چهره، یا صورتی با هفت بریدگی، یا صرفاً هفت شکاف، دارند؛ و این **سجادای** با درختان مقدس پیوند دارند.[6] ما دیده‌ایم که شمن بر روی لباسش هفت زنگوله دارد، که نماد صداهای هفت دوشیزهٔ آسمانی‌اند.[7] در میان اوستیاک‌های ینی سی شمن آتی به انزوا روی آورده، سنجاب تند و سریع را (برای غذا) می‌پَزد، آن را به هشت تکه تقسیم

---

1. Harva, *Die religiösen Vorstellungen*, p.165.
2. Eliade, *Patterns*, pp.60ff.
3. A. Gahs
4. "Kopf-Schädel-und Langknochenopfer bei Rentiervölkern", p.237; "Blutige und unblutige Opfer bei den altaischen Hirtenvölkern", pp.220ff.
5. sjaadai
6. T. Hehtisalo, *Entwurf einer Mythologie der Jurk-Samojeden*, p.67, 77ff., 102.
   در خصوص این بت‌های هفت چهره، نیز نگاه کنید به،
   Kai Donner, *La Sibérie*, pp.222ff.
7. Cf. Mikhailowski, "Shamanism in Siberia", pp.84.

می‌کند، هفت تکه را می‌خورد و هشتمی را دور می‌اندازد. پس از هفت روز او به همان مکان برمی‌گردد و علامتی را که مشخص‌کنندهٔ رسالتش است، دریافت می‌کند.[1] ظاهراً عدد رمزی هفت نقش مهمی را در فن و خلسهٔ شمن ایفا می‌کند، زیرا در میان یوراک ـ ساموییدها شمن آتی به مدت هفت روز و هفت شب بیهوش دراز می‌کشد، در حالیکه ارواح او را تکه‌تکه کرده و تشرف می‌دهند؛[2] شمن‌های اوستیاک و لَپ برای اینکه به حالت خلسه فرو روند قارچ‌هایی با هفت خال می‌خورند؛[3] استاد شمنِ لَپ قارچی با هفت خال به او می‌دهد؛[4] شمن یوراک ـ ساموید دستکشی هفت‌انگشتی دارد؛[5] شمن اوگری هفت روح یاریگر دارد؛[6] و مانند آن. در مورد اوستیاک‌ها و وگول‌ها آشکار گردیده است که اهمیت عدد هفت به خاطر تأثیرات قطعی از شرق باستان است[7] ـ و مسلّم است که همین پدیده در بقیهٔ مناطق آسیایی مرکزی و شمالی روی داده است.

آنچه در مطالعه و بررسی ما شایان توجه است اینست که به نظر می‌رسد شمن نسبت به تمامی این آسمان‌ها، و در نتیجه، از کل خدایان و نیمه خدایان ساکن در آنها شناخت کامل‌تری دارد. زیرا توانایی‌اش برای وارد شدن به عوالم آسمانی یکی پس از دیگری تا حدی به خاطر کمک ساکنان آنها به اوست؛ قبل از آنکه او بای اولگان را مورد خطاب قرار دهد، او با

---

1. Donner, p.223.
2. Lehtisalo, *Entwuf*, p.147.
3. Karjalainen, *Die Religion der Jugra-Völker*, II, p.278, III, p.306; T. I. Itkonen, *Heidnische Religion und späterer Aberglaube bei den finnischen Lappen*, p.149. در میان اوستیاک‌های تسینگالا بیمار یک قرص نان با هفت سوراخ بر روی میز قرار می‌دهد و به سانکه پیشکش می‌کند (Karjalainen, III, p.307).
4. Itkonen, p.159.
5. Lehtisalo, p.147.
6. Karjalainen, III, p.311.
7. Josef Hackel, "Idolkult und Dualsystem bei den Ugrien (Zum Problem des eurasiatischen Totemismus)", p.136.

شخصیت‌های آسمانی دیگر گفتگو می‌کند و حمایت و حفاظتشان را خواستار می‌گردد. شمن به طور یکسان علم تجربی خود را راجع به قلمروهای زیرزمینی به نمایش می‌گذارد. آلتایی‌ها ورودی جهان زیرین را «سوراخ دود» زمین، که البته در «مرکز» قرار دارد، می‌پندارند (این «مرکز» بر طبق اساطیر آسیای مرکزی، در شمال قرار دارد، و مطابق با مرکز آسمان است؛[1] زیرا، همانطور که می‌دانیم، «شمال» در تمام قلمرو آسیایی، از هند تا سیبری، به «مرکز» شبیه دانسته می‌شود). با توجه به این نوع تقارن، همین تعداد طبقات جهان زیرین مانند آسمان تصور شده است: در میان کاراگاس‌ها و سویوت‌ها سه طبقه (برای جهان زیرین تصور می‌کنند)، و گمان می‌کنند آسمان هم سه طبقه دارد؛ و به اعتقاد بیشتر اقوام آسیایی مرکزی و شمالی هفت یا نُه‌تا.[2] ما دیده‌ایم که شمن آلتایی متوالیاً از «موانع» (پوداک) هفت‌گانهٔ جهان زیرین عبور می‌کند. در واقع اوست، و تنها اوست، که علم تجربی به جهان زیرین را در اختیار دارد، زیرا او به عنوان انسان زنده به آن وارد می‌شود، درست همانطور که او از میان هفت یا نُه آسمان بالا می‌رود و پایین می‌آید.

شمنیسم و کیهان‌شناسی در منطقه اقیانوسیه

بی‌آنکه در اینجا دو پدیدهٔ پیچیدهٔ شمنیسم آسیای مرکزی و شمالی در یک‌سو و شمنیسم اندونزی و اقیانوسیه در سوی دیگر، را مقایسه نماییم، ما بدون درنگ برخی اطلاعات و یافته‌های مربوط به منطقه آسیای جنوب شرقی را بررسی می‌کنیم تا دو نکته را اثبات نماییم: ۱. وجود نمادپذیری کهن راجع به

---

1. Harva, *Die religiösen Vorstellungen*, p.54.

۲. در میان اوگری‌ها همواره جهان زیرین هفت سطح (طبقه) دارد، امّا به نظر می‌رسد این باور بومی نباشد؛ مقایسه کنید با،

Karjalainen, II, p.318.

سه منطقهٔ کیهانی و **محور جهانی**، در این مناطق؛ ۲. تأثیرات هند (که بر اساس نقش کیهان‌شناختی و دینی عدد هفت قابل تشخیص است) که با مبانی و بنیادهای دین بومی تلفیق شده‌اند. زیرا، به نظر ما، این دو عنصر فرهنگی، آسیای مرکزی و شمالی در یک‌سو و اندونزی و اقیانوسیه در سویی دیگر، ویژگی‌های مشترکی را در این رابطه نشان می‌دهند، چراکه هر دو سنت دینی آشکارا تحت‌الشعاع فرهنگ‌های عالی‌تر تغییر یافته‌اند. قصد ما این نیست به تحلیل تاریخی ـ فرهنگی منطقهٔ اندونزی و اقیانوسیه بپردازیم؛ چنین تحقیقی خارج از گنجایش این کتاب خواهد بود.[۱] ما صرفاً قصد داریم به برخی علائم و نشانه‌ها اشاره کنیم تا نشان دهیم بر طبق چه ایدئولوژی‌هایی و به سبب چه شیوه‌هایی شمنیسم توانست در آنجا گسترش یابد.

در میان یکی از کهن‌ترین اقوام شبه جزیرهٔ مالزی، یعنی پیگمی‌های سمانگ، ما نماد محور عالم را می‌یابیم؛ سنگی بزرگ، باتو ریبُن،[۲] در «مرکز عالم» سر برمی‌آورد؛ در زیر آن جهان زیرین است، در گذشته، تنهٔ درختی از باتو ریبُن سر به آسمان می‌افراشت.[۳] بر طبق اطلاعات و یافته‌هایی که توسط ایوانز جمع‌آوری گردیده، باتو هِرِم،[۴] ستون سنگی، آسمان را نگه می‌دارد؛ نوک آن از میان طاق (قوسی) آسمانی عبور می‌کند و از بالای آسمان تاپِرن،[۵] در قلمرویی که لیگوی[۶] نام دارد، بیرون می‌آید، که در آنجا چینوی[۷]ها زندگی

---

۱. نکات اساسی در (اثر) خلاصه پیالاوزا ـ زامبوتی و تلفیق جسورانه‌اش یافت خواهد شد:
Les Origines et la diffusion de la civilisation, pp.337ff.
در خصوص مراحل ابتدایی تاریخ اندونزی، نگاه کنید به،
G. Coèdes, *Les États Hindouisés d'Indochine et d'Indinésie*, pp.67ff.; Cf. also H. G. Quaritch Wales, *Prehistory and Religion in South-East Asia*, especially pp.48ff., 109ff.

2. Batu Ribn
3. P. Schebesta, *Les Pygmées*, pp.156ff.
4. Batu Herem
5. Tapern
6. Ligoi
7. Chinoi

می‌کنند و به کار خود سرگرم هستند.[1] جهان زیرین، مرکز زمین، و «دروازهٔ» آسمان بر روی همین محور قرار دارند، و در اعصار گذشته با این محور بود که عبور از یک منطقهٔ کیهانی به دیگری عملی می‌شد. چنانچه هیچ دلیلی وجود نداشت تا معتقد گردیم که نظریهٔ مشابهی سابقاً در اعصار ماقبل تاریخ به اجمال مطرح شده بود، در پذیرش اصالت این چهارچوب کلی کیهان‌شناختی در میان پیگمی‌های سمانگ تردید می‌کردیم.[2]

وقتی که ما بعداً به بررسی باورهای شفادهندگان سمانگ و فنون جادویی‌شان می‌پردازیم، برخی تأثیرات مالزیایی را ذکر خواهیم نمود (مثلاً، قدرتِ به شکل ببر به خود گرفتن). چنین تأثیراتی را ممکن است در این باورهای پیگمی‌ها (که در ذیل آمده) راجع به سرنوشت روح در عالم ماوراء نیز تشخیص داد. هنگام مرگ روح از پاشنهٔ پا بدن را ترک می‌کند و به سمت

---

1. Ivor H. N. Evans, *Studies in Religion, Folk-lore, & Custom in British North Borneo and the Malay Peninsula*, p.156.

چینوی‌ها (شِبستا: سینوی) همزمان هم ارواح (انسانی) و هم ارواح طبیعی هستند که به عنوان واسطه‌هایی بین خدا (تاتا تا پدن) و انسان‌ها مفید می‌باشند

(Schebesta, pp.152ff.; Evans, pp.148ff.)

در خصوص نقش آنها در عمل‌درمانی، نگاه کنید به بخش‌های بعدی، ص۴۹۹ به بعد.

2. Cf., for example, W. Gaerte, "Kosmische Vorstellungen im Bilde Prähistorischer Zeit: Erdberg, Himmelsberg, Erdnabel und Weltströme".

و امّا مسألهٔ اصالت و صورت کهنهٔ فرهنگ پیگمی‌ها، که اشمیت و مِنگین سرسختانه بر آن تأکید نموده‌اند، هنوز هم لاینحل است؛ در خصوص دیدگاهی مخالف، مقایسه کنید با،

Laviosa-Zambotti, *Les Origines*, pp.132.ff.

در هر صورت هر چه باشد، تردیدی نیست که پیگمی‌های عصر حاضر، گرچه تحت تأثیر فرهنگ عالی‌تر همسایگانشان بودند، هنوز هم بسیاری از ویژگی‌های کهن را حفظ کرده‌اند؛ این محافظه‌کاری که خصوصاً در باورهای دینی‌شان یافت می‌شود، از باورهای همسایگانشان که توسعه‌یافته‌ترند متفاوت است. از اینرو ما معتقدیم که در طبقه‌بندی چهارچوب کلی کیهان‌شناختی و اسطورهٔ محور عالم در میان بقایای اصیل سنت دینی پیگمی‌ها دلیل موجه داریم.

شرق به طرف دریا رهسپار می‌گردد. ارواح مردگان بعد از هفت روز می‌توانند به دهکده‌شان بازگردند؛ پس از آن، آنهایی که زندگی خوبی را گذرانده‌اند توسط مامپیس[1] به بِلِت[2] جزیره‌ای اسرارآمیز، راهنمایی می‌شوند؛ برای رسیدن به آنجا آنها از پلی مارپیچی عبور می‌کنند، که از میان دریا می‌گذرد. این پل بالان باشام[3] نامیده می‌شود؛ باشام نوعی صنوبر است که در انتهای دیگر پل رشد می‌کند؛ در آنجا آنها با زن چینوی، چینوی ـ ساگار[4] مواجه می‌گردند، که سرش را با صنوبرهای باشام می‌آراید، و مردگان نیز قبل از آنکه پا به جزیرهٔ بِلِت بگذارند باید همین کار را انجام دهند. مامپیس نگهبان پل است، و او به صورت سیاه‌پوستی غول‌پیکر تصور می‌شود؛ این اوست که قربانی‌های مخصوص مردگان را می‌خورد. وقتی به جزیره می‌رسند، مردگان به طرف درخت ماپیک (احتمالاً این درخت در وسط جزیره قرار دارد) می‌روند، و در آنجا همهٔ مردگان دیگر جمع می‌شوند. امّا تازه‌واردان نمی‌توانند گل‌های درختان را (برای پوشش) به تن کنند یا میوه‌های آن را بخورند تا وقتی که مردگانی که جلوتر از آنها آمده‌اند استخوان‌های آنها را شکسته و چشم‌هایشان را در حدقه تغییر داده باشند، به طوری که آنها به نور باطن ببینند. وقتی که این شرایط آنطور که باید و شاید انجام شده‌اند، درگذشتگان تازه وارد ارواح واقعی (کیموئت)[5] می‌شوند و میوه‌های درخت را می‌خورند.[۶] البته، این درختی اسرارآمیز و سرچشمهٔ حیات است؛ زیرا در

---

1. Mampes
2. Belet
3. Balan Bacham
4. Chinoi-Sagar
5. Kemoit

۶. شکستن استخوان‌ها و تغییر چشم‌ها اشاره به آیین‌های تشرفی دارند که رو به آن‌سو دارند تا داوطلب را به «روح» مبدل کنند. در خصوص جزیرهٔ میوه بهشتی سمانگ‌ها، ساکای‌ها، و ژاکون‌ها، مقایسه کنید با،

W. W. Skeat and C. O. Blagden, *Pagan Races of the Malay Peninsula*, II, pp.207, 209, 321.

همچنین نگاه کنید به، ص۴۲۸، پاورقی ۸.

ریشه‌هایش پستان‌های پُر شیر هستند، و در آنجا ارواح نوزادان نیز هستند[1] ـ احتمالاً ارواح نوزادانی که هنوز متولد نشده‌اند. گرچه این اسطوره‌ای که توسط ایوانز بدست آمد در این مورد چیزی نمی‌گوید، امّا احتمالاً مردگان دوباره به نوزادان تبدیل می‌شوند، و یا به این ترتیب خودشان را برای زندگی دیگری بر روی زمین آماده می‌کنند.

در اینجا ما عقیده به درخت حیات را می‌یابیم، که بر شاخه‌هایش ارواح نوزادان می‌نشینند، و به نظر می‌رسد اسطوره‌ای بسیار کهن باشد، هر چند که متعلق به مجموعهٔ دینی متفاوتی است که پیرامون خدای تاپِدْن و نمادگرایی محور عالم دور می‌زند. زیرا در این اسطوره، از یک‌سو، ما وحدت عرفانی بین انسان و گیاه را می‌یابیم، و از سوی دیگر، برخی آثار و بقایای ایدئولوژی مادرسالارانه، که هر دو نسبت به این مجموعهٔ کهن و باستانی بیگانه‌اند: خدای برین اورانوسی، نمادپردازی سه منطقهٔ کیهانی، اسطورهٔ زمان آغازین (یعنی) زمانی که در آن ارتباطات مستقیم و آسان بین زمین و آسمان وجود داشتند (اسطورهٔ «بهشت گمشده»). به علاوه، شرح و تفاصیل مربوط به اینکه مردگان به مدت هفت روز می‌توانند به دهکده‌شان بازگردند نشان‌دهندهٔ تأثیری است که همچنان جدیدتر و متأخرتر است.

چنین تأثیراتی در میان ساکای[2]ها باز هم بارزتر و آشکارتر می‌گردد و آنها معتقدند که روح از پشت سر بدن را ترک می‌کند و به سمت غرب رهسپار می‌گردد. شخص مرده از طریق همان دروازه‌ای که ارواح مالزیایی از آن وارد می‌شوند، اقدام به داخل شدن به آسمان می‌نماید، امّا ناکام می‌ماند، و حرکتش را از روی پل، یعنی مِنْتِگ،[3] بر روی پاتیل آب جوش، دوباره از سر می‌گیرد

---

1. Evans, *Studies*, p.157; Schebesta, *Les Pygmées*, pp.157-58; "Jenseitsglaube der Semang auf Malakka".
2. Sakai
3. Menteg

(این باور منشائی مالزیایی دارد).[1] در واقع این پل تنهٔ درختی است که پوستش کنده شده است. ارواح پست به داخل پاتیل می‌افتند. ینانگ[2] آنها را می‌گیرد و آنها را خاکستر می‌کند؛ سپس او آنها را وزن می‌کند؛ اگر ارواح سبک شده‌اند، او آنها را به آسمان می‌فرستد؛ در غیر این صورت به سوزاندن آنها برای تطهیرشان با آتش ادامه می‌دهد.[3]

بسیسی[4]های کوالا لانگات[5] منطقهٔ سلانگان،[6] مانند بسیسی‌هایی که اهل ببرانگ[7] هستند، سخن ازجزیرهٔ میوه به‌میان می‌آورندکه ارواح‌مردگان به‌آنجا می‌روند. این جزیره با درخت ماپیک سمانگ‌ها قابل مقایسه است. در آنجا، وقتی که انسان‌ها به سن پیری می‌رسند می‌توانند بچه شوند و دوباره شروع به رشد نمایند.[8] به تصور بسیسی‌ها، جهان به شش قلمرو فوقانی، زمین، و شش قلمرو زیرزمینی تقسیم می‌شود؛[9] این باور نشان‌دهندهٔ آمیختگی این تصور سه‌گانهٔ کهن با باورهای کیهان‌شناختی هندو ـ مالزیایی است.

---

1. Evans, *Studies*, p.209, n.1.

2. Yenang

۳. وزن کردن روح و پاک کردنش با آتش باورهای شرقی هستند. جهان زیرین ساکای‌ها نشان‌دهندهٔ تأثیرات عمیق و احتمالاً اخیری است که با تصورات بومی راجع به عالم ماوراء جایگزین شده‌اند.

Ibid., p.208.

4. Besisi

5. Kuala langat

6. Selangan

7. Bebrang

۸ این اسطوره‌ای شایع از «بهشتی» است که در آنجا زندگی به طور دائمی، در تکرار رشد و تکامل ابدی، جریان دارد. مقایسه کنید با توما جزیرهٔ ارواح (= مردگان) ملانزی‌های تروبریاند: «وقتی که آنها [ارواح] خودشان را پیر می‌یابند، آنها از پوست چروک افتاده، و شل خلاص می‌شوند، و بدنی صاف، طره‌های موهای سیاه، دندان‌های سالم، و پر از نیرو (در آنها) ظاهر می‌شود. از اینرو زندگی با آنها تکرار دائمی جوانی به همراهی عشق و خوشگذارنی است».

(B. Malinowski, *The Sexual Life of Savages in NW Melanesia*, p.435.)

همین باور در همان مآخذ بیان می‌شود،

(*Myth in Primitive Psychology*, pp.80ff. "Myth of Death and the Recurrent Cycle of Life").

9. Evans, *Studies*, pp.209-10.

در میان ژاکون‌ها[1] تیرکی به بلندی پنج فوت بر روی قبر قرار می‌دهند؛ این تیرک چهارده بریدگی دارد، هفت‌تای آنها رو به بالا در یک طرف تیرک، و هفت‌تای آنها رو به پایین در طرف دیگر تیرک قرار دارد؛ این تیرک «نردبان روح» نامیده می‌شود.[2] ما به نمادپردازی این نردبان باز خواهیم گشت؛[3] در حال حاضر، ما وجود هفت بریدگی را یادآور می‌شویم، که خواه ژاکون‌ها از آن گاه باشند یا نه ـ نماد هفت مرحلهٔ آسمانی است که روح باید از آن بگذرد ـ که نفوذ باورهایی با منشأ شرقی را حتی در میان اقوامی آنچنان «ابتدایی» چون ژاکون‌ها اثبات می‌نماید.

دوسون‌های[4] شمال بورنئو راه مردگان را مانند بالا رفتن از تپه و عبور از رود تصور می‌کنند.[5] همواره نقش کوه در اساطیر خاکسپاری با نمادپردازی صعود توضیح داده می‌شود، و دال بر اعتقاد به اقامتگاه آسمانی مردگان است. ما در جایی دیگر خواهیم دید که مردگان «به کوه‌ها آویزان می‌شوند»، دقیقاً همانطور که شمن‌ها یا قهرمانان در صعودهای آیین تشرفشان این کار را می‌کنند. آنچه ذکر آن در اینجا دارای اهمیت است اینست که، در میان تمامی قبایل و اقوامی که ما مورد بررسی قرار دادیم، شمنیسم بیشترین و نزدیک‌ترین اتکا را بر باورهای خاکسپاری (کوه، جزیره بهشتی، درخت حیات) و تصورات کیهان‌شناختی (محور عالم، درخت کیهانی، سه منطقهٔ کیهانی، هفت آسمان، و غیر آنها) دارد. شمن، در به‌کارگیری حرفه‌اش به عنوان شفادهنده یا هادی روح به دنیای دیگر، از داده‌های سنتی مربوط به

---

۱. به گفتهٔ ایوانز (ibid., p.264)، آنها از نژاد مالزیایی‌اند امّا معرف موج ابتدایی‌تری (که از سوماترا است) نسبت به مالزیایی‌ها به معنای واقعی آن، هستند.

2. Ibid., pp.266-67.

۳. مقایسه کنید با ص۷۰۵ به بعد.

۴. از نژاد نخستین مالزی و ساکنان بومی جزیره (Evans, *Studies*, p.3).

5. Ibid., pp.33ff.

وضعیت طبیعی دوزخ (که ممکن است آسمانی، در دریا، یا زیرزمینی باشد) استفاده می‌برد، داده‌هایی که قطعاً بر کیهان‌شناسی کهن مبتنی‌اند، گرچه غالباً تحت تأثیرات غیر بومی و خارجی غنا یافته یا تغییر کرده‌اند.

اِنگادجو دیاک‌های جنوب بورنئو راجع به جهان تصور خاصی دارند: هر چند که آنها یک عالم فوقانی و یک عالم تحتانی را می‌شناسند، امّا عالم ما را نه به عنوان سومین عالم بلکه به عنوان مجموع دو عالم دیگر به حساب می‌آورند، زیرا عالم ما همزمان آنها را منعکس کرده و نمایانگر آنهاست.[1] به هر صورت، تمامی اینها بخشی از این باور باستانی را تشکیل می‌دهند که همه چیزهای روی زمین صرفاً نسخه بدلی از نمونه‌های مثالی هستند که در آسمان یا عالم ماوراء وجود دارد. می‌توانیم اضافه کنیم که تصور سه منطقهٔ کیهانی مغایر باور به وحدت عالم نیست. نمادپردازی‌های بیشماری که شباهت بین سه عالم و طُرُق ارتباط بین آنها را بیان می‌کنند، در عین حال نمودی از وحدت آنها، و یکی شدنشان در یک کیهان یگانه، هستند. سه گانگی مناطق کیهانی ـ بن‌مایه‌ای که، به دلایل فوق‌الذکر، ما باید بر آن تأکید نماییم ـ نه وحدت عمیق جهان را نادیده می‌گیرد نه «ثنویت» ظاهری آن را.

اساطیر انگادجو دیاک‌ها کاملاً پیچیده است، امّا ویژگی بارزی را می‌توان در آن تشخیص داد؛ و این دقیقاً «ثنویتی کیهان‌شناختی» است. درخت عالم مقدم بر این ثنویت است، زیرا آن نمایانگر کیهان در تمامیت و کلیت آن است؛[2] حتی درخت عالم نماد وحدت دو خدای برین به شمار می‌آید.[3]

---

1. Cf. H. Schärer, "Die Vorstellungen der Ober-und Unterwelt bei den Ngadju Dajak von Süd-Borneo", especially p.78; *Die Gottesidee der Ngadju Dajak in Süd-Borneo*, pp.31ff. Cf. also W. Münsterberger, *Ethnologische Studien an Indonesischen Schöpfungsmythen. Ein Beitrag zur Kluturanalyse Südostasiens*, especially pp.143ff. (Borneo); J. G. Röder, *Alahatala. Die Religion der Inlandstämme Mittelcerams*, pp.33ff., 63ff., 75ff., 96ff. (Ceram).
2. Scharer, *Die Gottesidee*, pp.35ff.
3. Ibid., pp.37f.

آفرینش عالم نتیجهٔ کشمکش و نزاع بین دو خداست که معرّف دو قطب مخالف‌اند: (قطب) مؤنث یا زنانه (به لحاظ کیهان‌شناختی قلمرو پایین، که آبها و مار نمایانگر آنند) و (قطب) مذکر یا مردانه (منطقه بالا، پرندگان). در طی مبارزه بین این دو قطب مخالف، درخت عالم (=تمامیت آغازین) نابود می‌شود. امّا نابودی‌اش[1] صرفاً موقتی و گذرا است؛ درخت عالم، صورت ازلی همهٔ فعالیت‌های خلّاق و آفرینشگر انسانی، نابود می‌شود فقط به خاطر اینکه، می‌تواند دوباره تجدید حیات یابد. در این اسطوره ما مایلیم هم چهارچوب کلی کیهان‌شناختی و کهن وصلت مقدس[2] بین آسمان و زمین (چهارچوبی که همچنین، در جایی دیگر، با نمادپردازی دو قطب مخالف و مکملِ پرنده ـ مار نمود می‌یابد) و هم ساختار «ثنوی» اساطیر کهن مربوط به ماه (تقابل بین تضادها، نابودی و آفرینش متناوب، بازگشت ازلی) را در نظر بگیریم. در هر صورت، این امر مسلم است که تأثیرات هندی بعدها بر مادرسالاری بومی باستانی تحمیل شدند، هر چند که آنها اغلب به نام‌های خدا منحصر بودند.

آنچه به خصوص یادآوری آن اهمیت دارد اینست که وجود درخت عالم در هر دهکدهٔ دیاک‌ها و حتی در هر خانه دیاک‌ها وجود دارد.[3] و این درخت با هفت شاخه نشان داده می‌شود. اینکه این درخت نماد محور عالم و در نتیجه راه منتهی به آسمان است با توجه به این امر اثبات می‌گردد که همواره درخت عالم مشابهی در «کشتی‌های مردگان» اندونزیایی یافت می‌شود، که اعتقاد دارند در گذشتگان را به عالم ماورای آسمانی انتقال می‌دهند.[4] این درخت، که با شش شاخه (شامل هفت سر کاکل‌دار) و خورشید و ماه در دو طرف آن،

---

1. Ibid., p.34.
2. hierogamy
3. Cf. Ibid., pp.76f. and Pls. I-II.
4. Alfred Steinmann, "Das Kultische Schiff in Indonesien", p.163; "Eine Geisterschiffmalerei aus Südborneo" (offprint), p.6.

نشان داده می‌شود، گاهی شکل نیزه‌ای را به خود می‌گیرد که با همان نمادهایی که مناسب نامگذاری «نردبان شمن» هستند، و او از طریق آن برای بازگرداندن روح فراری بیمار به آسمان بالا می‌رود، تزئین می‌شود.[1] نمایش دادن درخت ـ نیزه ـ نردبان در «کشتی‌های مردگان» صرفاً بدلی از درخت اسرارآمیزی است که در عالم ماوراء قرار دارد و ارواح سفرشان را به آنجا نزد خدای دِواتا سانجیانگ[2] از سر می‌گیرند. شمن‌های اندونزی (مثلاً، در میان ساکای‌ها، کوبو[3]ها، و دیاک‌ها) نیز درختی دارند که آنها آن را به عنوان نردبانی برای رسیدن به عالم ارواح برای جستجوی بیماران به‌کار می‌برند.[4] ما به نقشی که توسط درخت ـ نیزه ایفا می‌گردد زمانی واقف خواهیم گشت که فنون شمنیسم اندونزی را بررسی می‌نماییم. اجازه دهید تا در حاشیه بگوییم که درخت شمنی دوسون‌های دیاک، که برای مراسم درمانی مفید است، هفت شاخه دارد.[5]

باتاک‌ها، که بیشتر باورهای دینی‌شان را از هند گرفته‌اند، به تصور خود، جهان را به سه منطقه تقسیم می‌کنند: آسمان، با هفت طبقه، که خدایان در آن ساکنند؛ زمین، که توسط بشر اشغال شده؛ و جهان زیرین، اقامتگاه شیاطین و مردگان.[6] ما در اینجا نیز اسطورهٔ زمان بهشتی را می‌یابیم، یعنی زمانی که

---

1. Id., "Das Kultische Schiff", p.163.

2. Devata Sangiang 3. Kubu

۴. در ژاپن نیز معتقدند که تیرک و درخت، هنوز هم تا به امروز، باید «راه منتهی به سوی خدایان» باشد؛ مقایسه کنید با،

A. Slawik, "Kultische Geheimbünde der Japaner und Germanen", pp.727-28, n.10.

5. Steinmann, "Das Kultische Schiff", p.189.

۶. امّا، همانطور که باید انتظار داشت، بسیاری از مردگان به آسمان می‌رسند

(E. M. Loeb, *Sumatra*, p.75).

در خصوص جزئیات (سفر) خاکسپاری، نگاه کنید به، ص۵۲۳ به بعد.

آسمان به زمین نزدیک‌تر بود و ارتباط دائمی بین خدایان و انسان‌ها وجود داشت؛ امّا، به دلیل غرور انسان، راه منتهی به عالم آسمانی بسته شد. مولا دجادی نابولون،[1] خدای برین («او که منشأ وجودش خودش است»)، خالق جهان و خدایان دیگر، در دورترین آسمان اقامت دارد و به نظر می‌رسد ـ مانند خدایان برین «انسان‌های ابتدایی» ـ **به خدایی غیرمؤثر و بیکاره** تبدیل شده است؛ هیچ قربانی به او پیشکش نمی‌شود. ماری کیهانی در قلمروهای زیرزمینی زندگی می‌کند و نهایتاً عالم را نابود خواهد کرد.[2]

منانگابوهای سوماترا دینی تلفیقی دارند، که مبتنی بر جاندارانگاری[3] است امّا شدیداً تحت تأثیر هندوئیسم و اسلام می‌باشد.[4] جهان هفت طبقه دارد. پس از مرگ روح باید از لبهٔ تیغی که بر روی جهان زیرزمینی سوزان

---

1. Mula djadi na bolon
2. Loeb, *Sumatra*, pp.74-78.
3. animism

۴. همانطور که پیش از متذکر گردیده‌ایم، و بعداً به طور مفصل‌تر نشان خواهیم داد، این پدیده در سرتاسر جهان مالزیایی عمومی است، مثلاً، مقایسه کنید با، تأثیر مسلمانان در تورادژا،
Loeb, "Shaman and Seer", p.61;

تأثیرات پیچیدهٔ هندی بر مالزیایی‌ها،
J. Cuisinier, *Dances magiques de Kelantan*, pp.16, 90, 108, etc.; R. O. Winstedt, *Shaman, Saiva and Sufi: a Study of the Evolution of Malay Magic*, especially pp.8ff., 55ff., and passim (Islamic Influenes, pp.28ff, and passim); Id., Indian Influences in the Malay World; Münsterberger, Ethnogische Stfdien, pp.88ff. (Indian influences in Indonesia); Hindu influences in Polynesia, E. S. C. Handy, *Polynesian Religion*, passim; H. M. and N. K. Chadwick, *The Growth of Literature*, III. pp.303ff.; W. E. Mühlmann, *Arioi and Mamaia. Eine ethnologische, Religionssoziologische und historische Studie über Polynesische Kultbünde*, pp.177ff. (Hindu and Buddhist influences in Polynesia).

امّا ما نباید از این واقعیت چشم‌پوشی نماییم که این تأثیرات معمولاً نمود زندگی جادویی ـ دینی را تغییر داده‌اند؛ و در هر صورت، آنها چهارچوب‌های بزرگ عرفانی ـ کیهانی‌شناختی را به وجود نیاورده‌اند، که ما در این تحقیق به بررسی آن می‌پردازیم.

امتداد دارد، عبور نماید؛ گناهکاران به داخل شعله‌های آتش می‌افتند. نیکان به آسمان بالا می‌روند، که در آنجا درخت بزرگی وجود دارد. در آنجا ارواح تا زمان رستاخیز نهایی باقی می‌مانند.[1] درکِ ادغام بن‌مایه‌های باستانی (پل، درخت حیات به مثابه ظرف و مُراقب ارواح) با تأثیرات غیر بومی و خارجی (آتش جهان زیرین، باور به رستاخیز نهایی) آسان است.

نیاسان‌ها درختی کیهانی را می‌شناسند که تمام چیزها را آفرید. مردگان، برای بالا رفتن به آسمان، از پلی عبور می‌کنند؛ زیر این پل مغاک (هاویه) جهان زیرین قرار دارد. نگهبانی با سپر و نیزه در جلوی ورودی آسمان ایستاده است؛ یک گربه ارواح گناهکار را برای او به داخل آب‌های دوزخ می‌اندازد.[2]

مثال‌های مربوط به اندونزی بسیار زیادند. ما به تمام این بن‌مایه‌های اسطوره‌ای (پل مربوط به تدفین، صعود، و غیر آنها) و فنون شمنی که از جهتی یا از جهاتی با آنها مرتبطند، باز خواهیم گشت. در حال حاضر، کافی است که وجود مجموعهٔ کیهان‌شناختی و دینی بسیار کهن ـ حداقل در بخشی از قلمرو اقیانوسیه ـ نشان داده شود، که به اشکال مختلف بواسطه تأثیرات پیاپی از باورهای هندی و آسیایی، تغییر یافته‌اند.

---

1. Loeb, *Sumatra*, p.124.

2. Ibid., pp.150ff.

مؤلف (p.154) شباهت بین این مجموعه از اساطیر دوزخ نیاسان‌ها و باورهای قبایل هندی ناگا را ذکر می‌کند. این مقایسه ممکن است تا دیگر قبایل بومی هند قابل امتداد باشد؛ ما دربارهٔ بقایای آن چیزی بحث می‌کنیم که تمدن استرالیایی آسیایی نامیده شده است، و اقوام ماقبل آریایی و ماقبل دراویدی و اکثر قبایل بومی هندوچین و مجمع‌الجزایر هند در آن سهیم‌اند. دربارهٔ برخی از ویژگی‌های آن، مقایسه کنید با،

Eliade, *Yoga: Immortality and Freedom*, pp.344ff.

فصل نهم

شمنیسم در آمریکای شمالی و جنوبی

شمنیسم در میان اسکیموها

حقیقت دربارهٔ ارتباطات تاریخی بین آسیای شمالی و آمریکایی شمالی هر چه باشد، ارتباطات فرهنگی بین اسکیموها و اقوام آسیایی حال حاضر قطب شمال و حتی اروپا (چوکچی، یاکوت، ساموید، و لپ‌ها) مسلم است.[1] یکی از عناصر اصلی این پیوند فرهنگی، شمنیسم است؛ در زندگی دینی و اجتماعی اسکیموها، شمن‌ها نقش مهمی را که در میان همسایگان آسیایی اسکیموها دارند، ایفا می‌کنند. ما دیده‌ایم که تشرف اسکیموها در تمام موارد چهارچوب کلی جهانی مراسم تشرف به زندگی عرفانی را به نمایش می‌گذارد: رسالت، انزواگزینی در مکانی دورافتاده، کارآموزی نزد استاد،

---

1. C. F. W. Thalbitzer, "Parallels within the Culture of the Arctic Peoples"; K. Birket-Smith, "Über die Herkunft der Eskimos und ihre Stellung in der zirkumpolaren Kulurentwicklung"; Paul, Rivet, *Los origines del hombre americano*, pp.105ff.

حتی در این‌باره تلاش‌هایی گردیده است تا ارتباطی زبانی بین اسکیموها و زبان‌های آسیای مرکزی را اثبات نمایند، مثلاً مقایسه کنید با،

Aurélirn Sauvageot, "Eskimo et Ouralin".

اما این فرضیه هنوز توسط متخصصان پذیرفته نشده است.

بدست آوردن یک یا چند روح مصاحب، آیین نمادین مرگ و تجدید حیات، زبان رمزی. همانطور که به زودی خواهیم دید، تجربه‌های خلسه‌آمیز **آنگاکوک** اسکیمو مستلزم پرواز عرفانی و سفر به اعماق دریا است، دو کار بزرگی که ویژگی بارز شمنیسم آسیای شمالی هستند. ما روابط نزدیک بین شمن اسکیمو و خدای آسمانی یا حاکم بر کیهان [1] را که بعدها جایگزین او می‌شود، نیز مشاهده می‌کنیم. [2] در هر صورت، تفاوت‌های اندکی بین شمنیسم اسکیمو و شمنیسم آسیای شمال شرقی وجود دارند: شمن اسکیمو نه لباس آیینی به معنای خاص آن را دارد و نه طبل.

امتیازات اصلی شمن اسکیمو شفا دادن، سفر در زیر دریا به سوی مادر جانوران دریا برای اطمینان یافتن از مقدار فراوان شکار، هوای مساعد (از طریق تماس‌هایش با سیلا)، و کمکی که او در مورد زنان نازا فراهم می‌کند. [3] احتمالاً بیماری به سبب نقض تابوها، یعنی، اختلال و بی‌نظمی در امر مقدس، یا به دلیل دزدیده شدن روح بیمار توسط یکی از مردگان، ایجاد می‌شود. در مورد اول، شمن از طریق اعترافات جمعی اقدام به تطهیر ناپاکی می‌کند؛ [4] در مورد دوّم او برای یافتن روح بیمار اقدام به سفری خلسه‌آمیز به آسمان یا

---

1. cosmocratic
2. C. F. K. Rasmussen, *Die Thulefahrt*, pp.145ff.;
   شمن‌ها به عنوان واسطه‌هایی بین انسان‌ها و سیلا (حاکم کیهانی، ارباب جهان)، احترام خاصی برای این خدای بزرگ قائلند و با تمرکز و مراقبه اقدام به برقراری ارتباط با او می‌کنند.
3. Thalbitzer, "The Heathen Priests of East Greenland (Angakut)", p.457; Rasmussen: *Intellectual Culture of the Iglulik Eskimos*, p.109; *Intellectual Culture of the Copper Eskimos*, pp.28ff.,; E. M. Weyer, *The Eskimos: Their Environment and Folkways*, pp.422, 437ff.
4. Cf., for example, Rasmussen, *Intellectual Culture of the Iglulik Eskimos*, pp.133ff., 144ff.

اعماق دریا می‌کند و آن را به بدنش باز می‌گرداند.[۱] همواره بواسطهٔ سفرهای خلسه‌آمیز است که **آنگاکوک** نزد تاکاناکاپسالوک (مادر جانوران دریا)در اعماق اقیانوس یا به سیلا در آسمان می‌رود. علاوه بر این، او متخصص پرواز جادویی است. برخی شمن‌ها ماه را ملاقات کرده‌اند، برخی دیگر به دور زمین پرواز کرده‌اند.[۲] بر طبق سُنن، شمن‌ها شبیه پرندگان پرواز می‌کنند، دست‌هایشان را مانند بال‌های یک پرنده باز می‌کنند. همچنین **آنگاکوت** از آینده آگاه است، پیشگویی‌هایی می‌کند، تغییرات جوّی را پیش‌بینی می‌کند، و در کارهای بزرگ جادویی بی‌نظیر است.

به هر صورت، اسکیموها زمانی را به یاد دارند که **آنگاکوت‌ها** نسبت به آنهایی که امروزه هستند، بسیار قدرتمندتر بودند.[۳] یکی از آنها به راسموسن گفت: «من خودم یک شمن هستم، امّا به هیچ‌وجه با تیتکاتساک[۴] پدربزرگم قابل مقایسه نیستم. او در زمانی می‌زیست که یک شمن می‌توانست نزد مادر جانوران دریایی پایین برود، به سوی ماه پرواز کرده و بالا رود یا در فضا گشت و گذاری کوتاه انجام دهد...».[۵] این باور زوال کنونی شمن‌ها، که ما پیش از این در فرهنگ‌های دیگر مشاهده نموده‌ایم، در اینجا، نیز، قابل توجه است.

---

۱. اعتقاد بر اینست که روح بیمار به قلمروهایی که سرشار از هرگونه قداستی هستند سفر می‌کند ـ مناطق کیهانی عظیم («ماه»، «آسمان»)، مناطقی که مردگان در آنها ساکنند، منشأهای حیات («سرزمین خرس‌ها» مثلاً در میان اسکیموهای گرینلند؛
cf. Thalbitzer, "Les Magiciens esquimaux", pp.80ff.).

2. Rasmussem, *The Netsilik Eskimos: Social Life and Spiritual Culture*, pp.299ff.; G. Holm, "Ethnological Sketch of the Angmagsalik Eskimo", pp.96ff.
در خصوص سفر اصلی اسکیمو به ماه، نگاه کنید به، ص ۴۴۱ به بعد. باکمال تعجب، این سنن مربوط به سفرهای خلسه‌آمیز شمن‌ها، کلاً در میان اسکیموهای کوپر وجود ندارد؛
Cf. Rasmussen, *Intellectual Culture of the Copper Eskimos*, p.53.

3. Rasmussen: *Intellectual Culture of the Iglulik Eskimos*, pp.131ff.; *The Netsilik Eskimos*, p.295.

4. Titqatsaq

5. Id., *The Netsilik Eskimos*, p.229.

شمن اسکیمو نه تنها می‌تواند برای هوای خوب و مساعد از سیلا مسألت نماید؛[1] بلکه همچنین او می‌تواند با آیینی پیچیده، که مستلزم کمک‌گیری از ارواح یاریگرش و احضار مردگان و نیز مبارزه با شمن دیگر است، به توفان پایان دهد، که در طی آن شمن «کشته می‌شود» و چندین‌بار «زنده می‌شود».[2] جلسات احضار ارواح، با هر هدفی، هنگام غروب، در حضور تمامی اهالی دهکده، برگزار می‌شود. گهگاهی تماشاگران با آوازهای گوش‌خراش و فریادها شمن را ترغیب می‌کنند. شمن برای احضار ارواح مدت زمان طولانی به «زبان رمزی» آواز می‌خواند. او در حالیکه به حالت خلسه می‌رود، با صدای عجیب و غریب و بلندی صحبت می‌کند که به نظر می‌رسد صدای او نباشد.[3] آوازهایی که بالبداهه در طی خلسه سروده می‌شوند می‌توانند نمایانگر برخی از تجربه‌های عرفانی شمن باشد.

جسمم سراپا چشم است
به آن نگاه کن! نترس!
من در همه سو می‌بینم!

بی‌شک، آوازهای شمن[4] به تجربهٔ عرفانی نور باطنی اشاره دارد که او پیش از آنکه به حالت خلسه رود در معرض آن قرار می‌گیرد.

امّا علاوه بر این جلسات احضار ارواح که بواسطهٔ مشکلات عمومی و مشترک (توفان‌ها، کمبود شکار، اطلاعات مربوط به هوا، و غیر آنها) یا به سبب بیماری (که از جهتی یا جهاتی، توازن جامعه را نیز تهدید می‌کند) ایجاب می‌شود، شمن «تنها به خاطر شادی» سفرهای خلسه‌آمیزی به آسمان،

---

1. Cf. id., *Die Thulefahrt*, pp.168ff.
2. *Intellectual Culture of the Copper Eskimos*, pp.34ff. Cf. also Ernesto de Martino's penetrating commentary in his Il mondo *magico*, pp.148-49.
3. Cf., for example, Rasmussen, *The Netsilik Eskimos*, p.294; Weyer, pp.437ff.
4. Thalbitzer, "Les Magiciens esquimaux", p.102.

و به سرزمین مردگان را بر عهده می‌گیرد. طبق معمول وقتی که او برای صعود آماده می‌شود، خودش را بسته است، و در هوا پرواز می‌کند؛ در آنجا گفتگوهای طولانی با مردگان دارد و، در بازگشتش به زمین، زندگی آنها را در آسمان توصیف می‌نماید.[1] این واقعیت ضرورت تجربهٔ خلسه‌آمیز شمن اسکیمو را برای خودش نشان می‌دهد و نیز علاقهٔ او را به انزوا و مراقبه، گفتگوهای طولانی او با ارواح یاریگرش، و نیازش را به سکوت و آرامش، روشن می‌سازد.

معمولاً اسکیموها میان سه اقامتگاه مردگان فرق می‌گذارند: آسمان، جهان زیرینی درست در زیر سطح زمین، و زیر زمین عمیق دیگر. در آسمان، مانند جهان زیرین واقعی(قلمرو عمیق)، مردگان زندگی شادی را می‌گذرانند، و از زندگی خوش و سعادتمند برخوردارند. تنها تفاوت مهم زندگی در آنجا از زندگی بر روی زمین اینست که در آنجا فصل‌ها همواره برعکس فصل‌های اینجا هستند؛ وقتی که اینجا زمستان است، در آسمان و جهان زیرین تابستان است، و بالعکس. صرفاً در جهان زیرین درست در زیر سطح زمین، که به آن کسانی که به خاطر تخلف‌های متعدد از تابو مقصّر بوده‌اند و به شکارچیان غیر متخصص اختصاص دارد، یأس و قحطی حکمفرماست.[2] شمن‌ها به تمامی این قلمروها آگاهی و شناخت کامل دارند، و زمانی که شخص مرده، که از طی نمودن راه منتهی به عالم ماوراء به تنهایی می‌ترسد، روح شخص زنده‌ای را می‌رباید، **آنگاکوک** می‌داند برای یافتن آن به کجا برود.

گاهی سفر شمن به جهان دیگر در طی جمود خلسه‌ای اتفاق می‌افتد که تمام علائم مرگ را داراست. چنین چیزی در مورد شمنی آلاسکایی اتفاق

---

1. Rasmussen, *Intellectual Culture of the Iglulik Eskimos*, pp.129-37.

2. Ibid.

افتاد که اعلان کرد که مرده بوده است و به مدت دو روز راه مردگان را دنبال نموده بود؛ این راه توسط تمام کسانی که پیش از او بوده‌اند به خوبی طی شده بود. همچنانکه طی مسیر می‌کرد، او گریه و زاری بی‌وقفه‌ای را شنید: او متوجه شد که این گریه و شیون زندگان برای مردگان خود بود. او به دهکده‌ای بزرگ رسید، که دقیقاً شبیه به دهکدهٔ زندگان بود؛ در آنجا دو روح او را به خانه‌ای بردند. آتشی در وسط خانه روشن بود، همراه با قطعه‌های گوشت که بر روی زغال‌ها کباب می‌شدند، امّا آنها چشمانی قوی داشتند که حرکات شمن را دنبال می‌کردند. ملازمانش به او گفتند به گوشت دست نزند (یکبار شمنی که غذایی را در سرزمین مردگان چشیده بود به سختی توانسته بود به زمین باز گردد). پس از اندکی استراحت در دهکده، **آنگاکوک** سفرش را دنبال کرد، به کهکشان راه شیری رسید، مدتی طولانی آن را دنبال کرد، و سرانجام بر روی قبر خودش پایین آمد. وقتی که او دوباره به بدنش وارد شد به زندگی بازگشت، و با ترک گورستان، به دهکده‌اش رفت و ماجراهایش را نقل کرد.[1]

در اینجا ما تجربه‌ای خلسه‌آمیز داریم که معنایش تا آن سوی قلمرو شمنیسم به معنای واقعی آن امتداد دارد، امّا، گرچه برای دیگر انسان‌های مفتخر قابل دسترسی است، ولی در محافل شمنی بسیار شایع است. پایین رفتن به جهان زیرین یا صعود به بهشت آسمانی که در میان کارهای بزرگ پُلی‌نزیایی‌ها، ترک ـ تاتارها، آمریکای شمالی، و دیگر قهرمانان دیده می‌شود متعلق به این دسته از سفرهای خلسه‌آمیز در مناطق ممنوعه است، و اساطیر خاکسپاری خاص آنان عمدتاً از این نوع مطالب گرفته شده‌اند.

به شمن‌های اسکیمو باز گردیم: توانایی‌های خلسه‌آمیزشان آنها را قادر می‌سازد تا «روحاً» هر سفری را به هر قلمروی کیهانی بر عهده گیرند. آنها

---

1. E. W. Nelson, "The Eskimo about Bering Strait", pp.433ff.

همیشه با بستن خودشان به ریسمان‌ها احتیاط می‌کنند، زیرا آنها فقط «روحاً» سفر خواهند کرد؛ در غیر این صورت آنها به آسمان برده خواهند شد و برای همیشه نیست و نابود می‌شوند. آنها در حالیکه محکم بسته می‌شوند، و گاهی با یک پرده از بقیهٔ حاضرین جدا می‌شوند، با احضار ارواح مصاحبشان شروع می‌کنند؛ به کمکشان آنها زمین را ترک کرده و به ماه می‌رسند یا به اعماق زمین یا دریا وارد می‌شوند. لذا شمن اسکیموی بافینلند[1] توسط روح یاریگرش (در این مورد، یک خرس) به ماه برده می‌شود؛ در آنجا او به خانه‌ای می‌رسید که درش، که از آروارهٔ فیل دریایی ساخته شده بود، هر متجاوز را در معرض خطر قطعه قطعه شدن قرار می‌داد (بن‌مایهٔ مشهور «ورود سخت» که ما بعداً به آن باز خواهیم گشت). او که به سختی وارد شد، در آنجا انسان ساکن در ماه و همسرش، خورشید را یافت. پس از ماجراهای بسیار او به زمین برگشت، و بدنش، که در طی خلسه‌اش بی‌جان مانده بود، علائمی از حیات را نشان داد. سرانجام شمن خود را از تمام ریسمان‌هایی که به او بسته شده بود، آزاد نمود، و تمام رویدادهای سفرش را برای تماشاگران نقل کرد.[2]

چنین کارهای بزرگی، که بدون هیچ انگیزهٔ واضحی بر عهده گرفته می‌شود، تا حدی تکرار سفر آیین تشرف با بسیاری از خطرهایش و خصوصاً عبور از «دروازه» است که تنها برای یک لحظه باز می‌ماند. شمن اسکیمو ضرورت این سفر خلسه‌آمیز را درک می‌کند زیرا مخصوصاً در طی خلسه

---

1. Baffinland

2. Franz Boas, "The Central Eskimo", pp.598ff.

خلاص شدن شمن از طناب‌هایی که او محکم با آنها بسته می‌شود، در کنار بسیاری چیزهایی دیگر، مسأله‌ای فراروان‌شناختی است که ما در اینجا نمی‌توانیم به آن بپردازیم. از نقطه نظری که ما اختیار نموده‌ایم ـ نقطه نظر تاریخ ادیان ـ خلاص شدن از طناب‌ها، شبیه بسیاری از «معجزات» شمنی دیگر اشاره به شرایط «روح» دارد که گمان می‌رود شمن از طریق تشرفش بدست آورده است.

است که او واقعاً خودش می‌شود؛ تجربهٔ عرفانی به عنوان جزئی از شخصیت واقعی‌اش برای او ضروری است.

امّا این تنها سفرهایش نیست که «روحاً» او را با چنین آزمایش‌های سخت آیین تشرف رویارو می‌کند. اسکیموها مرتباً توسط ارواح پلید ترسانده می‌شوند، و شمن‌ها برای دور کردن آنها فرا خوانده می‌شوند. در مواردی از این نوع، جلسهٔ احضار ارواح در بردارندهٔ کشمکشی سخت بین ارواح مصاحب شمن و ارواح پلید (اینها یا ارواح طبیعی‌اند که به سبب نقض تابوها خشمگین می‌شوند، یا ارواح برخی مردگان) است. گاهی شمن کلبه را ترک می‌کند و با دست‌های خون‌آلود باز می‌گردد.[1]

وقتی که شمن در آستانهٔ رفتن به حالت خلسه است، او حرکاتی انجام می‌دهد که گویی غواصی می‌کند. حتی تصور می‌شود وقتی او در حال ورود به قلمروهای زیرزمینی است، او چنین وانمود می‌کند که در حال غواصی است و به سطح اقیانوس برمی‌گردد. به تالبیتزر گفته بودند که شمن «پیش از آنکه برای همیشه به پایین برود، بار سوّم بالا می‌آید».[2] اصطلاح بسیار شایع در اشاره به یک شمن اینست که «او به ته دریا می‌افتد».[3] همانطور که دیده‌ایم، پایین رفتن به زیر دریا به طور نمادین برروی لباس‌های بسیاری از شمن‌های سیبری (پاهای مرغابی‌ها، تصاویری از پرندگان در حال شیرجه، و غیر آنها) تصویر می‌شوند. زیرا ته دریا محل اقامت مادر جانوران دریایی است، کلیشهٔ اسطوره‌ای برای الههٔ بزرگ حیوانات، منبع و منشأ کل حیات، که اعتبار وجودی قبیله به آن وابسته است. به این دلیل است که شمن مرتباً باید جهت برقراری دوبارهٔ ارتباط با مادر جانوران دریایی به پایین برود. امّا همانطور که پیش از این متذکر گردیده‌ایم، جایگاه بسیار برجسته و مهمی که او در حیات

---

1. Rasmussen, *Intellectual Culture of the Iglulik Eskmos*, pp.144ff.
2. "The Heathen Priests", p.459.
3. Rasmussen, *Intellectual Culture of Iglulik Eskimos*, p.124.

دینی جامعه و تجربهٔ عرفانی شمن حفظ می‌کند، بر تقدیس سیلا، موجود برین، با ساختاری آسمانی، که با فرستادن توفان‌های شدید یاکولاک‌ها نیز بر هوا تسلط دارد، تأثیر گذار نیست. به این دلیل است که به نظر نمی‌رسد شمن‌های اسکیمو یا در پایین رفتن‌ها به تَه دریا تخصص داشته باشند یا در صعودهای آسمانی؛ حرفهٔ آنها به یک اندازه هر دو را شامل می‌شود.

پایین رفتن به محل تاکاناکا پسالوک، مادر جانوران دریایی، بنابر تقاضای شخصی، گاهی به دلیل بیماری، گاهی به خاطر بد اقبالی در شکار، بر عهده گرفته می‌شود؛ تنها در مورد آخر به شمن دستمزد داده می‌شود. امّا گاهی اتفاق می‌افتد که اصلاً هیچ شکاری یافت نمی‌شود و دهکده در معرض خطر قحطی قرار می‌گیرد؛ در نتیجه تمامی اهالی دهکده در خانه‌ای که جلسهٔ احضار ارواح برگزار می‌شود گرد هم می‌آیند، و سفر خلسه‌آمیز شمن به خاطر کل جامعه انجام می‌شود. حاضرین باید کمربندها و بندهایشان را باز کنند، و ساکت بمانند، و چشم‌هایشان را ببندند. شمن، پیش از فراخوانی ارواح یاریگرش، در سکوت، برای مدتی نفس عمیق می‌کشد. وقتی آنها می‌آیند شمن زیر لب شروع به زمزمه کردن می‌کند، «راه برای من آماده شده؛ راه جلوی من باز می‌شود!» و حُضّار دسته‌جمعی پاسخ می‌دهند: «اجازه بده تا چنین شود». و اکنون زمین باز می‌شود، و شمن برای مدتی طولانی با نیروهای ناشناخته مبارزه می‌کند تا اینکه او بالاخره فریاد می‌زند: «اکنون راه باز است» و حُضّار دسته‌جمعی با صدای بلند می‌گویند: «بگذار راه برای او باز شود؛ برای او در آنجا راهی قرار ده». اکنون، ابتدا در زیر رختخواب، سپس بسیار دورتر، در زیر مسیر عبور، صدای فریاد شنیده می‌شود، «هالالا ـ هی ـ هی ـ هی، هالالا ـ هی ـ هی ـ هی»؛[1] این نشان آن است که شمن حرکت کرده است. صدای فریاد دورتر و دورتر می‌شود تا اینکه هیچ‌چیز شنیده نمی‌شود.

---

1. Halala-he-he-he

در طی این زمان حُضّار دسته‌جمعی آواز می‌خوانند، چشم‌هایشان را می‌بندند، و گاهی لباس شمن ـ که او پیش از جلسهٔ احضار ارواح کنده بوده ـ جان گرفته و شروع به پرواز در اطراف خانه، بر روی سر حضار می‌کند. آه‌کشیدن‌ها و نفس عمیق انسان‌هایی که مدت‌ها بود مرده بودند، نیز شنیده می‌شوند؛ آنها شمن‌های مرده هستند، که در سفر خطرناک همکارشان به کمکش می‌آیند و ظاهراً آه‌کشیدن‌ها و نفس‌هایشان از جایی بسیار دور در زیر آب می‌آید، گویی آنها جانوران دریایی بودند.

وقتی شمن به تَه اقیانوس می‌رسد، خود را مواجه به سه سنگ بزرگ می‌بیند که با تکان بی وقفه راهش را سد می‌کنند؛ او باید از بین آنها با قبول خطر له شدن عبور کند (این تصویر دیگری است از «در تنگ و باریک» که دسترسی به سطحی از وجود عالی‌تر را برای هر کسی به جز «مبتدی (تشرف یافته)» سد می‌کند، کسی که می‌تواند شبیه یک «روح» عمل کند). شمن با عبور موفقیت‌آمیز از این مانع، راهی را دنبال می‌کند و به خلیج می‌رسد؛ بر روی تپه‌ای خانهٔ تاکاناکاپسالوک قرار دارد، که از سنگ و یک ورودی باریک ساخته شده است. شمن نفس‌نفس زدن و لَه‌لَه زدن جانوران دریایی را می‌شنود، امّا آنها را نمی‌بیند. یک سگ که دندان‌هایش پیداست از ورودی محافظت می‌کند؛ این سگ برای هر کسی که از آن بترسد خطرناک است، امّا شمن از آن عبور می‌کند و می‌فهمد که او جادوگر بسیار قدرتمندی است، (تمام این موانع در مقابل شمن عادی ظاهر می‌شوند، امّا در واقع شمن‌های قدرتمند، با غواصی در زیر خیمه‌شان یا کلبهٔ برفی، که گویی با تیوبی سُر می‌خورند، به تَه دریا و مستقیماً به حضور تاکاناکاپسالوک می‌رسند).

چنانچه الهه‌ای از انسان‌ها خشمگین باشد، دیوار بزرگی در جلو خانه‌اش سر برمی‌آورد. و شمن مجبور است با کتفش آن را خراب کند. سایرین می‌گویند که خانهٔ تاکاناکاپسالوک سقف ندارد، به طوری که این الهه می‌تواند

از مکان خودش در کنار آتش اعمال انسان‌ها را بهتر ببیند. همه نوع حیوان دریایی در آبگیری در سمت راست آتش جمع می‌شوند، و صداها و نفس‌هایشان شنیده می‌شود. موی الهه بر روی صورتش آویزان می‌افتد و او کثیف و نامرتب است؛ این پیامد گناهان انسان‌هاست، که تقریباً او را بیمار کرده است. شمن باید به او نزدیک شود، او را کول کرده، و مویش را شانه بزند (زیرا الهه هیچ انگشتی ندارد که با آنها موهای خودش را شانه زند). پیش از آنکه بتواند این کار را انجام دهد، مانع دیگری وجود دارد که باید برآن غلبه کند؛ پدر تاکاناکاپسالوک، در راه منتهی به سرزمین ارواح سعی می‌کند او (شمن) را که مرده می‌پندارد، بگیرد، امّا شمن فریاد می‌زند، «من گوشت و خونم (زنده‌ام)!» و موفق به عبور می‌شود.

همچنانکه او موی تاکاناکاپسالوک را شانه می‌زند، شمن به او می‌گوید که انسان‌ها دیگر فک (خوک آبی) ندارند. و این الهه به زبان روح پاسخ می‌دهد: «سقط جنین‌های مخفیانه زنان و تخطی از تابوی خوردن گوشت پخته شده، راه را برای حیوانات سد می‌کنند». اکنون شمن مجبور است تمام نیروهایش را برای فرو نشاندن خشم او فرا خواند؛ سرانجام او آبگیر را باز می‌کند و حیوانات را آزاد می‌کند. حُضّار صدای جنب و جوش آنها را در تَه دریا می‌شنوند، و چندی بعد شمن بریده‌بریده نفس می‌کشد، گویی او از سطح آب بیرون می‌آید. سکوتی طولانی حکمفرما می‌شود. سرانجام شمن می‌گوید: «من باید چیزی را بگویم» همه پاسخ می‌دهند: «بگذار بشنویم، بگذار بشنویم». و شمن، با زبان روح، از آنها می‌خواهد به گناهان خود اعتراف کنند. یکی پس از دیگری، همگی به سقط جنین‌هایشان یا تخطی‌هایش از تابوها اعتراف کرده و توبه می‌کنند.[1]

---

1. Rasmussen, *Intellectual Culture of the Iglulik Eskimos*, pp.124ff. Cf. also Erland Ehnmark, *Anthropomorphism and Miracle*, pp.151ff.

چنانکه می‌بینیم، این پایین رفتن خلسه‌آمیز به تَه دریا شامل یک‌سری موانع پیاپی می‌شود که شباهت تام به آزمون‌های سخت آیین تشرف دارد؛ بن‌مایهٔ عبور از سوراخی که دائماً بسته می‌شود و (عبور) از پلی به باریکی مو، سگ دوزخی، فرو نشاندن خشم الهه، به عنوان مضامین مکرّر (بن‌مایه‌ها)، هم در گزارش‌های آیین‌های تشرف و هم در سفرهای عرفانی به عالم ماوراء دوباره ظاهر می‌شود. در هر دو مورد، همان نفوذ به سطح هستی‌شناختی وجود دارد؛ این آزمون‌های سختی که اثبات می‌کنند فردی که چنین کار بزرگی را بر عهده می‌گیرد از شرایط انسانی تعالی یافته است، یعنی، شبیه «ارواح» شده است (تصویری که تغییر هستی‌شناختی را قابل درک می‌سازد: دستیابی به عالم «ارواح»)؛ در غیر این صورت، چنانکه او «روح» نبود، شمن هرگز نمی‌توانست از سوراخی چنین باریک عبور کند.

علاوه بر شمن‌ها، هر اسکیمویی می‌تواند، با روشی که **کیلانک**[1] نامیده می‌شود، با ارواح مشورت کند. بیمار روی زمین می‌نشیند و سرش با یک کمربند بالا نگه داشته می‌شود. ارواح احضار می‌شوند؛ وقتی که سر سنگین می‌شود، این علامت آن است که آنها آمده‌اند. سپس آنها سؤالاتی می‌پرسند. اگر سر باز هم سنگین‌تر شود، پاسخ مثبت است؛ برعکس، چنانچه سر سبک به نظر رسد، پاسخ منفی است. اغلب زنان این روش سادهٔ غیبگویی توسط ارواح را به‌کار می‌برند. گاهی شمن در انجام این روش، از پاهای خودش استفاده می‌کند.[2]

تمام این چیزها بواسطهٔ اعتقاد عمومی به ارواح و خصوصاً با ارتباطی که تصور می‌شود با ارواح مردگان وجود دارد، ممکن می‌گردد. نوعی ابتدایی از اعتقاد به احضار ارواح به هر طریق بخشی از تجربهٔ عرفانی اسکیموها را

---

1. qilaneq

2. Rasmussen, *Intellectuall Culture of the Iglulik Eskimos*, pp.141ff.

تشکیل می‌دهد. مردگان ترسناک نیستند، جز آنهایی که، به دلیل نقض تابوها، ظالم و بدخواه می‌گردند. اسکیموها با سایر ارواح، با کمال میل و خوشحالی ارتباط برقرار می‌کنند. علاوه بر مردگان تعداد بیشماری از ارواح طبیعی وجود دارند که، به روش معمول آن، به اسکیموها خدمت می‌کنند. هر اسکیمویی می‌تواند کمک یا حمایت یک روح یا یکی از مردگان را بدست آورد؛ امّا چنین ارتباطاتی برای اعطای نیروهای شمنی کافی نیستند. در اینجا، مانند بسیاری از فرهنگ‌های دیگر، این تنها شمن است که، از طریق رسالت عرفانی یا جستجوی داوطلبانه، خود را تحت تعلیم یک استاد قرار می‌دهد، و با موفقیت آزمون‌های سخت آیین تشرف را پشت سر می‌گذارد، و آمادهٔ تجربه‌های خلسه‌آمیزی می‌شود که برای سایر انسان‌ها دست‌نایافتنی است.

شمنیسم آمریکایی شمالی

در میان بسیاری از قبایل آمریکای شمالی شمنیسم بر زندگی دینی حکمفرماست یا حداقل مهم‌ترین جنبهٔ آن به شمار می‌رود. امّا در هیچ‌جا شمن کل تجربهٔ دینی را در انحصار خود ندارد. در آنجا علاوه بر او، سایر متخصصین امر مقدس ـ کاهن، ساحر (جادوگر سیاه) ـ وجود دارند؛ همچنین، همانطور که دیده‌ایم،[1] هر فردی، برای نفع شخصی خودش، به دنبال دستیابی به تعدادی از «نیروهای» جادویی ـ دینی است که معمولاً با برخی از «ارواح» نگهبان یا یاریگر یکی پنداشته می‌شوند. در هر صورت، شمن با شور و حرارت تجربه‌های جادویی ـ دینی خودش از هر دو طبقه ـ همکارانش و مردم عادی ـ متمایز می‌گردد. هر سرخ‌پوستی می‌تواند «روحی نگهبان» یا «نیرویی» از آن نوعی را بدست آورد که او را برای مکاشفات قادر می‌سازد و قوایش را برای امر مقدس افزایش می‌دهد؛ امّا تنها شمن، بواسطهٔ

---

۱. رجوع شود به ص ۱۷۶ به بعد.

ارتباطش با ارواح، کاملاً قادر می‌شود به عالم ماوراء طبیعت وارد شود؛ به عبارت دیگر فقط او در آموختن روشی که او را قادر می‌سازد به اختیار خود سفرهای خلسه‌آمیز را بر عهده گیرد، موفق می‌گردد.

تفاوت‌هایی که شمن‌ها را از سایر متخصصین امر مقدس (کاهنان و جادوگران سیاه) متمایز می‌سازند، خیلی روشن و دقیق نیستند. جان سووانتون[1] تقسیم دوگانهٔ زیر را مطرح کرده است: کاهنان برای کل قبیله یا قوم، یا در هر صورت برای جامعه‌ای از این نوع کار می‌کنند، در حالیکه اعتبار شمن‌ها کلاً بر مهارت شخصی‌شان مبتنی است.[2] امّا پارک به درستی اظهار می‌دارد که در برخی از فرهنگ‌ها (مثلاً فرهنگ‌های ساحل شمال غربی) شمن‌ها برخی وظایف دینی (کشیشی) را انجام می‌دهند.[3] کلارک ویسلر به تمایز سنتی بین شناختن و اجرای شعائر، که وظایف روحانیون را مشخص می‌کند، و تجربهٔ مستقیم نیروهای ماوراء طبیعی، که ویژگی نقش و وظیفهٔ شمن است، قائل است.[4] در کل، این تمایز باید پذیرفته شود؛ امّا ما نباید فراموش کنیم که ـ تکرار می‌کنم ـ شمن نیز مجبور است مجموعه‌ای از اعتقادات و سنت‌ها را بیاموزد، و گاهی تحت نظر استادی پیر کارآموزی می‌کند، یا توسط یک روح که سنت شمنی قبیله را به او انتقال می‌دهد، تن به تشرف می‌دهد.

پارک، به نوبهٔ خود،[5] شمنیسم آمریکای شمالی را با نیروی ماوراء طبیعی که شمن در نتیجهٔ تجربهٔ شخصی مستقیم بدست می‌آورد، تعریف و مشخص می‌کند. «این نیرو عموماً به گونه‌ای به کار می‌رود تا بتواند مورد علاقه و توجه دیگران در جامعه قرار بگیرد. از اینرو عمل جادوگری ممکن است به اندازهٔ

---

1. John Swanton
2. "Shamans and Priests", pp.522ff.
3. Willard Z. Park, *Shamanism in Western North America*, p.9.
4. *The American Indian*, pp.200ff.
5. *Shamanism*, p.10.

درمان بیماری یا افسون صید در یک شکار گروهی جزء مهمی از شمنیسم باشد. لذا، ما اصطلاح شمنیسم را بر همهٔ اعمال و شعائری اطلاق می‌کنیم که از طریق آنها انسان‌ها می‌توانند به نیروهای ماوراء طبیعی دست یابند، یعنی اِعمال و به‌کارگیری آن نیرو یا برای کار خیر یا شر، و همهٔ مفاهیم و باورهای مرتبط با این اعمال و شعائر». این تعریف مفید است و گنجاندن تعدادی از پدیده‌های تقریباً ناهمگون را امکان‌پذیر می‌سازد. تا آنجاکه به ما مربوط می‌شود، ما باید بر **توانایی خلسه‌آمیز** شمن در مقابل کاهن، و وظیفهٔ **سودمندش** در مقایسه با فعالیت‌های ضد اجتماعی ساحر، یعنی جادوگر سیاه، تأکید نماییم (گرچه در بسیاری موارد شمن آمریکای شمالی، شبیه همکارانش در مناطق دیگر، این دو شیوه را با هم تلفیق می‌کند).

وظیفهٔ اصلی شمن، شفا دادن است، امّا او نقش مهمی را در سایر آیین‌های جادویی ـ دینی ایفا می‌کند، مثلاً شکار گروهی[1] و آنجاکه آنها وجود دارند در انجمن‌های سرّی (از نوع میدی وی وین) یا فرقه‌های عرفانی (از نوع شبح ـ رقص ـ دین). شمن‌های آمریکای شمالی، مانند همهٔ همکارانش، مدعی برخورداری از قدرت غلبه بر جوّانـد (آنها سبب باران آمدن یا قطع آن می‌شوند، و غیر آن)، از حوادث آینده آگاهند، دزدان را پیدا می‌کنند، و از این قبیل چیزها. آنها از انسان‌ها در مقابل افسون‌های ساحران محافظت می‌کنند، و در اعصار پیشین، شمن پاویوتسو تنها کافی بود ساحری را به جنایت متهم سازد تا او بی‌درنگ کشته و خانه‌اش سوزانده شود.[2] به نظر می‌رسد که در گذشته، حداقل در میان برخی از قبایل، نیروی جادویی شمن‌ها همچنان بیشتر و خارق‌العاده‌تر بود. پاویوتسوها هنوز هم از شمن‌های پیری سخن به میان می‌آورند که زغال‌های سرخ را در دهانشان می‌گذاشتند و آهن گداخته را

---

۱. در خصوص این آیین، نگاه کنید به، ibid., pp.62ff., 139ff.

2. Ibid., p.44.

بدون هیچگونه آسیبی لمس می‌کردند.[1] در عصر ما شمن‌ها بیشتر از هر چیز شفادهنده شده‌اند، گرچه آوازهای آیینی‌شان و حتی گفته‌های خودشان ادعای قدرت مطلقی را بازگو می‌کند که تا حدی الهی است. شمنی آپاچیایی به ریگان[2] گفت: «برادر سفیدپوست من، تو احتمالاً آن را باور نخواهی کرد، ولی من قادر مطلقم. من هرگز نخواهم مُرد. اگر تو به من تیراندازی کنی، گلوله داخل جسمم نخواهد رفت، یا اگر هم وارد بدنم شود به من آسیبی نمی‌رساند... اگر تو چاقویی را داخل گلویم کنی، و آن را رو به بالا فرو کنی، آن از جمجمه‌ام در بالای سرم خارج می‌شود... من قادر مطلقم. اگر من بخواهم کسی را بکشم، کافی است تا دستم را دراز کنم و او را لمس کنم و او می‌میرد. قدرت من مانند قدرت خداست».[3]

احتمالاً این هشیاری وجدآمیز از قدرت مطلق با مرگ و تجدید حیات آیین تشرف مرتبط است. در هر صورت، نیروهای جادویی ـ پزشکی که شمن‌های آمریکایی شمالی از آنها برخوردار می‌شوند نه توانایی خلسه‌آمیزشان و نه توانایی‌های جادویی‌شان را به پایان نمی‌رساند. در اینجا دلیل کافی وجود دارد تا معتقد شویم که انجمن‌های سرّی و فرقه‌های عرفانی جدید عمدتاً فعالیت خلسه‌آمیزی را قبول نموده‌اند که سابقاً متعلق به شمنیسم بود. مثلاً، سفرهای خلسه‌آمیز بنیانگذاران و پیامبران فرقه‌های عرفانی جدید و نوظهور به آسمان، که پیش از این ما به آن اشاره نموده‌ایم، متعلق به حوزهٔ شمنیسم است. و امّا دربارهٔ ایدئولوژی شمنی، باید اشاره کنیم

---

1. Ibid., p.57;

همچنین نگاه کنید به ص ۴۷۱، پاورقی ۴.

2. Reagan

3. Albert B. Reagan, *Notes on the Indians of the Fort Apache Region*, p.391, cited in Marcelle Bouteiller, *Chamanisme et guérison magique*, p.160.

که در برخی حوزه‌های اساطیر آمریکای شمالی[1] و فرهنگ عامه، خصوصاً آنهایی که به حیات پس از مرگ و سفرهایی به جهان زیرین مربوط می‌شود، نفوذ کرده است.

جلسهٔ احضار ارواح شمنی در آمریکای شمالی

شمن آمریکای شمالی که به بستر بیمار فرا خوانده می‌شود، ابتدا تمام توجهش را برای پیدا نمودن علت بیماری معطوف می‌کند. دو نوع بیماری اصلی از هم فرق گذاشته می‌شوند؛ آنهایی که ناشی از ورود شیء میکروبی به بدن هستند، و آنهایی که از «گم شدن روح» ناشی می‌شوند.[2] درمان در این دو مورد از اصل متفاوت است. در نخستین مورد تلاش در جهت بیرون راندن علت بیماری انجام می‌شود. در مورد دوم برای یافتن و بازگرداندن روح فراری بیمار. در مورد اخیر وجود شمن کاملاً ضروری است، زیرا تنها او می‌تواند ارواح را ببیند و آنها را بازگرداند. در جوامعی که، علاوه بر شمن‌ها، حکیم ساحران و شفادهندگان دارند، اینها می‌توانند برخی بیماری‌ها را درمان نمایند، امّا «گم شدن روح» همواره وظیفهٔ شمن‌هاست. در موارد بیماری که به سبب داخل شدن شیء جادویی مُضر ایجاد می‌شود، این همواره به سبب توانایی‌های خلسه‌آمیزش، و نه به خاطر هیچ استنتاجی در حوزهٔ علم و دانش دنیوی است، که شمن قادر است علت را تشخیص دهد؛ او به تعدادی از ارواح یاریگر دستور می‌دهد که علت بیماری را برای او پیدا کنند، و جلسهٔ احضار ارواح لزوماً مستلزم احضار این ارواح است.

---

1. Cf., for example, M. E. Opler, "The Creative Role of Shamanism in Mescalero Apache Mythology".

2. Cf. F. E. Clements, *Primitive Concepts of Disease*, pp.191ff. Cf. also William W. Elmendorf, "Soul Loss Illness in Western North America"; Å. Hultkrantz, *Conceptions of the Soul among North American Indians*, pp.449ff.

پرواز روح بیمار ممکن است ناشی از علل بسیاری باشد: خواب‌هایی که آن را می‌گریزانند؛ اشخاص مرده‌ای که از رفتن به سرزمین ارواح اکراه دارند و بی‌تابانه در اطراف کمپ قدم می‌زنند، و به دنبال روح دیگری هستند تا آنها آن را با خود ببرند، یا نهایتاً، روح بیمار از بدنش بسیار دور می‌افتد. یک منبع خبر پاویوتسویی به پارک گفت: «وقتی که شخصی به طور ناگهانی می‌میرد، فرصتی برای پیدا کردن شمن وجود دارد. چنانچه روح جای دوری نرفته است، او می‌تواند آن را برگرداند. او به خلسه می‌رود تا روح او را برگرداند. وقتی که روح به مسافتی بسیار دور در جهان پس از مرگ رفته است، از دست شمن هیچ کاری ساخته نیست. او مدتی طولانی پیش از این به سرزمین مردگان رفته است و او نمی‌تواند بر آن پیشی گیرد».[1] روح هنگام خواب بدن را ترک می‌کند و فرد ممکن است با بیدار نمودن ناگهانی او را بکشد. شمن هرگز نباید با تکان از خواب بیدار شود.

اشیای مضر و آزارنده معمولاً توسط ساحران پرتاب می‌شوند. آنها سنگریزه‌ها، جانوران کوچک، و حشرات، هستند؛ جادوگر آنها را **به طور محسوس** وارد (بدن) نمی‌کند، بلکه آنها را با نیروی تفکرش به وجود می‌آورد.[2] آنها ممکن است توسط ارواح نیز فرستاده شوند، که گاهی خودشان در بدن بیمار جای می‌گیرند.[3] وقتی شمن علت بیماری را پیدا نموده است، او اشیای جادویی را با مکیدن خارج می‌سازد.

جلسات احضار ارواح هنگام شب و تقریباً همیشه در خانهٔ بیمار برگزار می‌شوند. ماهیت آیینی درمان به وضوح آشکار است: شمن و بیمار باید تعداد خاصی از ممنوعیت‌ها را رعایت نمایند (آنها از زنان حامله یا دچار عادت ماهانه و در کل، هر منبع ناپاکی، دوری می‌کنند، گوشت یا نمک طعام را

---

1. Park, *Shamanism*, p.41.
2. Ibid., p.43.
3. Bouteiller, p.106.

لمس نمی‌کنند، شمن با به کار بردن داروهای قی‌آور پاک‌سازی همه‌جانبه‌ای را بر عهده می‌گیرد، و غیر آن). گاهی خانوادهٔ بیمار روزه نیز می‌گیرند و از جماع پرهیز می‌کنند. و امّا شمن، او هنگام سپیده‌دم و غروب استحمام کرده و وقت خود را به تفکر و مراقبه و دعاها اختصاص می‌دهد. از آنجاییکه جلسات ارواح همگانی هستند، آنها باعث کشش دینی خاصی در کل جامعه می‌شوند، و در فقدان سایر آیین‌های دینی، درمان‌های شمنی آیین پر اهمیتی هستند. دعوت شمن توسط اعضای خانوادهٔ بیمار انجام می‌شود و تعیین دستمزد او جنبهٔ آیینی دارد.[1] چنانچه شمن پول زیادی درخواست کند، یا اگر هیچ پولی درخواست نکند، او بیمار می‌شود. در هر صورت این او نیست بلکه «قدرت» اوست که دستمزد درمان را تعیین می‌کند.[2] تنها اعضای خانوادهٔ خودش حق دارند به طور رایگان درمان شوند.

تعداد زیادی از جلسات احضار ارواح در متون قوم‌شناسی آمریکای شمالی توصیف گردیده‌اند.[3] آنها در ویژگی‌های کلی‌شان بسیار شبیه به هم هستند. لذا بهتر آن است تا حدی به تفصیل یک یا دو جلسهٔ احضار ارواح را از میان آنهایی که به طور کامل ثبت و گزارش شده‌اند ارائه کنیم.

درمان شمنی در میان پاویوتسوها[4]

شمن پاویوتسو، پس از موافقت برای درمان بیمار، دربارهٔ کارهای بیمار پیش

---

1. Park, p.46; Bouteiller, pp.111ff.
2. Park, pp.48ff.
3. Cf., for example, the information assembled by Bouteiller, p.134, n.1. See also ibid., pp.128ff. Cf. Roland Dixon, "Some Aspects of the American Shaman"; Frederick Johnson, "Notes on Micmac Shamanism"; M. E. Opler, "Notes on Chiricahua Apache Culture. I: Supernatural Power and the Shaman".
4. After Park, "Paviotso Shamanism"; Id., *Shamanism in Western North America*, pp.50ff.

از بیماری‌اش تحقیق می‌کند تا علتش را دریابد. سپس او دستوراتی برای آماده نمودن چوبدستی می‌دهد که باید کنار سر بیمار به صورت قائم قرار داده شود؛ این چوبدستی باید به طول سه یا چهار فوت بوده، از چوب بید درست شده باشد، و نوک آن با پر عقابی که توسط شمن تهیه شده تزئین شود. این پر در نخستین شب در کنار بیمار باقی می‌ماند، و به دقت از چوبدستی در برابر تماس‌های ناپاک محافظت می‌شود. (اگر سگ یا گرگ چمنزاری آن را لمس کند، شمن بیمار خواهد شد). ما در حاشیه می‌توانیم اهمیت پر عقاب را در درمان شمنی آمریکای شمالی ذکر کنیم. این نماد پرواز جادویی احتمالاً با تجربه‌های خلسه‌آمیز شمن مرتبطند.

شمن حدود ساعت نُه شب، همراه با مفسرش، یعنی «سخنگو»، که وظیفه‌اش اینست که با صدای بلند تمام عباراتی را که شمن زمزمه می‌کند تکرار نماید، به خانهٔ بیمار می‌رسد. (مفسر هم، معمولاً برابر با نصف آنچه به شمن پرداخت می‌شود، دستمزد می‌گیرد). گاهی مفسر پیش از جلسهٔ احضار ارواح دعا می‌کند و مستقیماً بیماری را مورد خطاب قرار می‌دهد تا به آن اطلاع دهد که شمن رسیده است. او دوباره در وسط جلسه، وقتی که او به طور آیینی از شمن خواستار می‌گردد تا بیمار را درمان نماید، ظاهر می‌شود. برخی شمن‌ها از یک رقاص (که همیشه زن است) نیز استفاده می‌کنند. او باید زیبا و پاکدامن باشد؛ او با شمن، یا به تنهایی هنگامیکه شمن در حال مکیدن است، می‌رقصد. امّا به نظر می‌رسد حضور رقاصان در درمان‌های جادویی، حداقل در میان پاویوتسوها، یک نوآوری نسبتاً متأخر است.[1]

شمن پابرهنه به بیمار نزدیک می‌شود و تا کمر لخت می‌شود و به آرامی شروع به آواز خواندن می‌کند. حضّار، که در امتداد دیوارها قرار دارند، آوازها را یکی پس از دیگری به همراه مفسر تکرار می‌کنند. این آوازها

1. Id., *Shamanism*, p.50.

فی‌البداهه توسط شمن سروده می‌شوند و او پس از جلسهٔ احضار ارواح آنها را فراموش می‌کند؛ هدفشان فرا خواندن ارواح یاریگر است، امّا در هنگام الهام آنها مطلقاً در خلسه‌اند؛ برخی شمن‌ها تصریح می‌کنند که این «نیروی» آنهاست که به آنها طی دورهٔ تمرکز پیش از جلسهٔ احضار ارواح الهام می‌دهد، سایرین مدعی‌اند که آوازها توسط چوبدستی پر ـ عقاب به آنها می‌رسد.[1]

پس از مدتی شمن برخاسته و دور آتش در وسط خانه قدم می‌زند. اگر در آنجا یک رقاص باشد، او پشت سر شمن راه می‌رود. او سر جایش برمی‌گردد، پیپش را روشن می‌کند، اندکی به آن پُک می‌زند، سپس آن را به حاضرین می‌دهد که، به خواست او، به نوبت یک یا دو پک می‌زنند. در کل این زمان خواندن آواز دنبال می‌شود. مرحلهٔ بعد با توجه به نوع بیماری مشخص می‌شود. اگر بیمار بیهوش باشد، مسلماً او از «گم شدن روح» رنج می‌برد؛ در این مورد شمن فوراً باید به حالت خلسه (یایکا)[2] رود. اگر بیماری به علت دیگری است، شمن ممکن است به حالت خلسه رود تا تشخیص را محرز سازد یا علاج واقعی بیمار را با «نیروهایش» بررسی نماید. امّا در صورتی این نوع آخر تشخیص مورد استفاده قرار می‌گیرد که شمن به اندازهٔ کافی قدرتمند باشد.

وقتی شمن از سفر خلسه‌آمیزش در جستجوی روح بیمار موفق برمی‌گردد، حضّار توسط شمن، که گزارش طولانی از سفرش ارائه می‌دهد، نیز آگاه می‌شوند. وقتی هدف از خلسه، کشف علت بیماری است، تصاویری که شمن در طی خلسه‌اش می‌بیند راز را برای او آشکار می‌کنند؛ چنانچه او تصویر یک گردباد را ببیند، این نشانهٔ آن است که بیماری توسط گردباد ایجاد شده است؛ در صورتی که او بیمار را در حال قدم زدن میان گل‌های تازه ببیند، درمان حتمی است؛ امّا اگر گل‌ها پژمرده باشند، مرگ حتمی است؛ و مانند آن.

---

1. Ibid., p.52.

2. yaika

شمن در حالیکه آواز می‌خواند از حالت خلسه بیرون می‌آید تا اینکه به طور کامل به هوش می‌آید. او با عجله به انتقال تجربهٔ خلسه‌آمیزش شتاب می‌دهد و، در صورتی که او دیده است که علت بیماری وارد شدن یک شیء به بدن بیمار است، او با مکیدن آن قسمت از بدن که در حالت خلسه جای بیماری بر او ظاهر شده است، اقدام به بیرون آوردن آن می‌کند. معمولاً شمن مستقیماً پوست را می‌مکد؛ با این وجود، برخی آن را از طریق استخوان یا یک لولهٔ چوب بید می‌مکند. در طی کل این عمل مفسر و حضّار دسته‌جمعی آواز می‌خوانند تا اینکه شمن با به صدا درآوردن تند و شدید زنگ، آن را به درون چاله‌ای کوچک تف می‌کند و مراسم را تکرار می‌کند ـ یعنی، او چند پُک به پیش می‌زند، دور آتش می‌رقصد، و دوباره شروع به مکیدن می‌کند، تا اینکه او در خارج کردن شیء جادویی (یک سنگریزه، یک مارمولک، حشره، یا یک کرم) موفق می‌شود. او آن را به همه نشان می‌دهد، سپس آن را به داخل چاله‌ای کوچک می‌اندازد و آن را با خاک می‌پوشاند. آوازها و آیین پیپ‌کشی تا نیمه شب ادامه می‌یابد؛ سپس به مدت نیم‌ساعت وقت استراحت است، که در طی آن، طبق دستورات شمن، برای حضار غذا سِرو می‌شود، گرچه خود او نمی‌خورد. دقت می‌شود که خرده‌نانی روی زمین نریزد؛ غذاهای پس‌مانده خاک می‌شود.

مراسم کمی قبل از سپیده‌دم پایان می‌یابد. درست پیش از پایان مراسم، شمن از حضار می‌خواهد تا با او به مدت پنج دقیقه دور آتش برقصند. او در حالیکه آواز می‌خواند، رقص را هدایت می‌کند. سپس او دستوراتی را دربارهٔ خوراک بیمار به خانواده می‌دهد و در مورد طرح‌هایی که باید بر روی بدن او کشیده شوند تصمیم‌گیری می‌کند.[1]

---

1. Park, *Shamanism,* pp.55f.

شمن پاویوتسو گلوله‌ها و سر تیرها را به همین طریق خارج می‌سازد.[۱] مراسم شمنی غیبگویی و کنترل هوا کمتر از جلسات (احضار ارواح) درمانی رایج هستند. امّا این نشان می‌دهد که شمن می‌تواند، تنها با آواز خواندن یا تکان دادن یک پر، سبب بارش باران، توقف ابرها، و آب شدن یخ رودخانه‌ها شود.[۲] همانطور که گفتیم، ظاهراً قابلیت‌های جادویی او در گذشته بسیار بیشتر بوده‌اند. و او از به نمایش گذاشتن آنها لذت می‌برد. برخی شمن‌های پاویوتسو پیشگویی‌هایی می‌کنند یا خواب‌ها را تعبیر می‌نمایند. امّا آنها در جنگ هیچ وظیفه‌ای ندارند، و آنها تابع فرماندهان نظامی هستند.[۳]

جلسهٔ احضار ارواح شمنی در میان آچوماوی‌ها

جِیم دی آنگولو توصیف بسیار کاملی از درمان شمنی در میان آچوماوی‌ها ارائه داده است.[۴] همانطور که به زودی خواهیم دید، جلسهٔ احضار ارواح به هیچ‌وجه مرموز یا ملال‌آور نیست. گاهی شمن خودش غرق در مکاشفه می‌شود و زیر لب صحبت می‌کند؛ او در حال حرف زدن با **داما گومی**‌اش، «نیروهایش» (ارواح یاریگر) است، تا علّت بیماری را کشف کند. زیرا در واقع **داما گومی** است که (علت بیماری را) تشخیص می‌دهد.[۵] به اجمال بگوییم، بیماری به شش دسته تقسیم می‌شود: ۱. پیشامدهای آشکار؛ ۲. نقض تابو؛ ۳. وحشت شدید به سبب ظاهر شدن هیولاها؛ ۴. «خون کثیف»؛ ۵. مسمومیت توسط شمن دیگر؛ ۶. گم شدن روح.

جلسهٔ احضار ارواح هنگام غروب، در خانهٔ بیمار برگزار می‌شود. شمن در کنار بیمار، که روی زمین دراز کشیده، و سرش به سمت شرق است، زانو می‌زند.

---

1. Ibid., p.59.
2. Ibid., pp.60ff.
3. Ibid., pp.61ff.
4. "La Psychologie Religieuse des Achumawi. IV: Le Chamanisme".
5. Ibid., p.570.

او تکـان مـی‌خورد و در حـالیکه چشـمانش نـیمه بـاز است، آواز می‌خواند. در ابتدا با صدایی محزون زیر لب زمـزمه مـی‌کند، گـویی شمن می‌خواست علیرغم دردی درونی بخواند. آواز بلندتر می‌شود، حضار ساکت می‌شوند، گوش می‌دهند، و توجه می‌کنند. ولی شـمن هنوز **داماگویی**‌اش را نـدارد. آن در یک جـایی، شـاید خـیلی دور در کوه‌ها، شاید در هوای شب، کـاملاً نـزدیک نـزدیک است. آواز، آن را افسون کرده، از آن می‌خواهد تا بیاید، حتی آن را مجبور می‌کند... این آوازها، شبیه تمام آوازهای آچوماوی‌هـا، مـرکب از یک یـا دو سـطر است، و از دو سه یا حداکثر چهار عبارت آهنگین و موزون ساخته شده است. آوازه ده، بـیست، سـی‌بار پشت سـر هـم، بـدون وقـفه، تکـرار می‌شود، نغمهٔ آخر بلافاصله با نخستین نـغمه، بـدون هـیچ سکـوت آهنگینی، دنبال می‌شود. آواز خواندن هماهنگ با هم است. ولی وزن و بحر آن بدون قاعده و سر هم‌بندی‌شده است. این به ریتم ترانه ربطی ندارد. این یک ریتم متفاوت، یک ریتم کاملاً معمولی، امّـا مـوزون و بدون تکیه و تأکید است. معمولاً در آغاز هر آوازی، هر شخصی با وزن و بحر نسبتاً متفاوتی ضرب مـی‌زند. امّـا پس از چـندبار تکـرار آنـها گرد هم می‌آیند. شمن صرفاً چند وزن شـعر را بـه تـنهایی و بـه آواز می‌خواند. در ابتدا او تنهاست، سپس چـند صـدا، و سـپس هـمه آواز مـی‌خوانـند. سـپس او آواز خـوانـدن را مـتوقف مـی‌سازد و گـرفتن **داماگومی** را به حضّار واگذار می‌کند. اگر **داماگـومی** در جـایی دور خوابیده باشد احتمال بیدار کردن او بیشتر است. این صرفاً صـدایـی فیزیکی یا طبیعی نیست که آن را بیدار می‌کند. کاملاً به همان اندازه، و حتی بیشتر، این شوری هیجانی و احسـاسی است. (ایـن تـفسیر مـن [**دی آنگولو**] نیست. من آنچه را که بسـیاری از سـرخ‌پوستان بـه مـن گفتند تکرار می‌کنم). و امّا شمن، او به مراقبه‌ای عمیق فرو می‌رود. او چشمانش را می‌بندد، گوش می‌دهد. خـیلی زود او حس مـی‌کند کـه **داماگومی**‌اش در حال آمدن است، نزدیک می‌شود، از میان هوای شب،

در بیشه‌زار، زیرزمین، هر کجا، حتی در شکم خودش حرکت می‌کند... سپس به طور ناگهانی شمن، در هر نقطه از آواز، دست می‌زند، و هیچ‌کس آواز نمی‌خواند. در اینجا سکوتی عمیق حکمفرما می‌شود (و این در دل بوته‌زار، زیر ستاره‌ها با حرکت نور آتش، بسیار چشمگیر است، و این سکوتی ناگهانی پس از یک ریتم آواز سریع و نسبتاً افسون‌کننده است). سپس شمن با **داما گومی**اش صحبت می‌کند. صدای او بلند است، گویی او در حال صحبت کردن با فردی ناشنواست. او با صدایی تند، سریع، ملال‌آور و یکنواخت صحبت می‌کند امّا با زبانی ساده، که هر کسی آن را می‌فهمد. جملات کوتاهند. و هر آنچه که او می‌گوید، «مفسر (مترجم)» دقیقاً، کلمه به کلمه، تکرار می‌کند... شمن به حدی هیجان‌زده است که حرف زدنش مبهم می‌شود. اگر مترجم همیشگی او باشد، نوع سردرگمی‌هایی را که طبق معمول دچار آن می‌شود می‌داند... و امّا شمن، او بیشتر و بیشتر در حالت خلسه است، او با **داما گومی**اش صحبت می‌کند و **داما گومی**اش پاسخ سؤالات او را می‌دهد. او آنچنان با **داما گومی** یکی می‌شود، و به طور کامل افکار خودش را به آن معطوف می‌کند، که تمام گفته‌های **داما گومی** را، عیناً، تکرار می‌کند...[1]

گاهی گفتگوی بین شمن و «نیروهایش» فوق‌العاده ملال‌آور و یکنواخت است. استاد گلایه می‌کند که **داما گویی** او را منتظر گذاشته است، و **داما گومی** عذر و بهانه‌هایی می‌آورد: در کنار جوی آبی به خواب رفته است و غیره. استاد عذر او را خواسته و **داما گومی** دیگری را فرا می‌خواند. «شمن می‌ایستد. او چشم‌هایش را باز می‌کند. او شبیه شخصی که در حال بیرون آمدن از مراقبه‌ای عمیق است، به نظر می‌رسد. او اندکی بهت‌زده نگاه می‌کند. او دنبال پیپش می‌گردد. مفسر پیپ را برای او پر می‌کند، آن را روشن کرده و آن را

1. "La Psychologie religieuse des Achumawi. IV: Le Chamanisme", pp.567-68.

بدست او می‌دهد. همه دست دراز می‌کنند، سیگارها روشن می‌شود، صحبت می‌کنند، شوخی می‌کنند، و شخصی آتش روشن می‌کند. خود شمن نیز شوخی می‌کند، امّا کمتر و کمتر، نیم‌ساعت، یک ساعت، دو ساعت می‌گذرد. او بیشتر و بیشتر گیج، عبوس و گرفته، می‌شود. او دوباره، و باز هم یکبار دیگر، شروع می‌کند... گاهی این ساعت‌ها و ساعت‌ها به طول می‌انجامد. گاهی کمتر از یک ساعت طول می‌کشد. گاهی شمن مأیوس شده، از درمان قطع امید می‌کند. **داماگومی**‌اش هیچ چیزی پیدا نمی‌کند. یا آنها می‌ترسند. «سم»، یک **داماگومی** بسیار قوی، قوی‌تر از خودشان، است... پرداختن به آن هیچ فایده‌ای ندارد».[1]

شمن، پس از پیدا نمودن علت بیماری، درمان را آغاز می‌کند. معالجه، به‌جز در موارد گم شدن روح، شامل بیرون راندن «بیماری» یا مکیدن خون می‌شود. شمن با مکیدن، با دندان‌هایش شیء کوچکی را «شبیه تکه‌ای نخ سیاه یا سفید، و گاهی شبیه خرده‌ناخن، بیرون می‌آورد».[2] یک آچوماوی به دی آنگولو گفت: «من باور ندارم که آن چیزها از بدن فرد بیمار بیرون می‌آیند. شمن همیشه پیش از آنکه درمان را شروع کند آنها را در دهانش دارد. امّا او بیماری را به درون آنها می‌کشاند، او آنها را برای گیر آوردن سم به کار می‌برد. در غیر این صورت چگونه ممکن است او آن را بگیرد؟».[3]

برخی شمن‌ها مستقیماً خون را می‌مکند. یک شمن توضیح داد که چگونه شروع به درمان کرد: «این خون سیاه است، این خون کثیف است. ابتدا من آن را در دستانم تف می‌کنم تا ببینم که آیا واقعاً بیماری در آن است یا نه. سپس من دعوا و مشاجرهٔ **داماگومی**‌ام را می‌شنوم. آنها همه از من می‌خواهند تا چیزی به آنها برای نوشیدن بدهم. آنها خیلی خوب برای من کار کرده‌اند. آنها به من

---

1. Ibid., p.569.
2. Ibid., p.563.
3. Ibid.

کمک کرده‌اند. اکنون همهٔ آنها گرمشان است. آنها تشنه‌اند. آنها نوشیدنی می‌خواهند. آنها می‌خواهند خون بخورند...».[1] اگر او به آنها خون ندهد، **داماگومی**ها دیوانه‌وار حمله کرده و با سر و صدا اعتراض می‌کنند. سپس من خون می‌خورم. آن را قورت می‌دهم. من آن را به آنها می‌دهم. و دیگر آنها ساکت می‌شوند. آنها را آرام می‌کند. آنها را نیروی تازه می‌بخشد... .[2]

بر طبق مشاهدات دی آنگولو «خون کثیف» از بدن بیمار مکیده نمی‌شود؛ این «نتیجهٔ فوران و برون‌ریزی خون، ناشی از هیستری، در شکم شمن است».[3] و در واقع شمن در انتهای یک جلسهٔ احضار ارواحِ (درمانی) فوق‌العاده خسته می‌شود و، پس از نوشیدن دو یا سه لیتر آب، «به خواب سنگینی فرو می‌رود».[4]

به هر صورت که باشد، به نظر می‌رسد مکیدن خون شکلی ناقص و نابهنجار از درمان شمنی باشد. یادآوری می‌کنیم که برخی شمن‌های سیبریایی نیز خون حیوانات قربانی را می‌نوشند و ادعا می‌کنند که این در واقع ارواح یاریگرشان هستند که درخواست می‌کنند و آن را می‌نوشند. این آیین بسیار پیچیده، که مبتنی بر معنای مقدس خون‌گرم است، تنها در وهلهٔ ثانی و بواسطهٔ ادغام آن با دیگر آیین‌ها که متعلق به مجموعه‌های جادویی ـ دینی متفاوتند، «شمنی» است.

اگر این مورد از مسموم شدن توسط شمن دیگری انجام شده باشد، معالجه کننده، پس از مکیدن پوست به مدت طولانی، شیء جادویی را با دندان‌هایش می‌گیرد و آن را نشان می‌دهد. گاهی سم‌دهنده در میان حُضار است، و شمن «شیء» را به او باز می‌گرداند: «**داماگومی** تو اینجاست، من نمی‌خواهم آن را پیش خودم نگه دارم!»[5] در مورد گم شدن روح، شمن، که

---

1. Ibid.
2. Ibid.
3. Ibid., p.574.
4. Ibid.
5. Ibid.

همواره بر طبق اطلاعاتی که توسط **داما گومی**‌اش تهیه شده، اقدام می‌کند، به دنبال آن می‌گردد و آن را سرگردان در مکانی بی‌آب و علف، بر روی یک صخره، و غیره می‌یابد.[1]

نزول به جهان زیرین

جلسهٔ احضار ارواح شمن آچوماوی به دلیل اعتدال و میانه‌روی‌اش متمایز می‌گردد. امّا همواره اینگونه نیست. خلسه، که به نظر می‌رسد در میان آچوماوی‌ها نسبتاً کم باشد، در جاهای دیگر با حرکات خلسه‌آمیز آشکار همراه است. شمن شوسواپ (قبیله‌ای در مناطق مرکزی بریتیش کلمبیا) به مجرد اینکه پوشش سرآیینی‌اش را (که از حصیری به طول دو یارد با عرض یک یارد ساخته شده) بر سر گذاشته «چنان عمل می‌کند که گویی دیوانه است». او شروع به خواندن آوازهایی می‌کند که ارواح نگهبانش در زمان تشرفش به او یاد دادند. او می‌رقصد تا اینکه به شدت عرق می‌کند و روح می‌آید و با او صحبت می‌کند. سپس او در کنار بیمار دراز می‌کشد و جایی را که درد می‌کند می‌مکد. سرانجام یک تسمه باریکهٔ چرمی یا یک پر، یعنی علت بیماری را خارج می‌کند، و با فوت کردن آن، آن را نابود می‌کند.[2]

در خصوص جستجو برای یافتن روحی که سرگردان شده یا توسط ارواح ربوده شده است، گاهی (نزول به جهان زیرین) جنبه‌ای نمایشی به خود می‌گیرد. در میان سرخ‌پوستان تامپسون (بریتیش کلمبیا) شمن ماسکش را می‌پوشد و شروع به در پیش گرفتن مسیری قدیمی می‌کند که نیاکان در اعصار گذشته برای رسیدن به سرزمین مردگان به‌کار می‌بردند؛ اگر او روح بیمار را پیدا نکند، او در قبرستان‌هایی که سرخ‌پوستانی که به مسیحیت تغییر کیش داده‌اند دفن می‌شوند، به جستجو می‌پردازد. امّا، در هر صورت او پیش

---

1. Ibid., pp.575-77.

2. Boas, "The Shushwap", pp.95ff. of offprint.

از آنکه به زور روح بیمار را از آنها بگیرد، ناگزیر است با آنها بجنگد، و زمانی که او به زمین باز می‌گردد گرز خون‌آلودش را به حضار نشان می‌دهد. در میان سرخ‌پوستان تووانای[1] واشنگتن، پایین رفتن به جهان زیرین همچنان واقع‌نگرانه‌تر است؛ اغلب سطح زمین باز می‌شود؛ شمن تظاهر به عبور از یک رود می‌کند، با شور و حرارت نزاع خود را با ارواح، و از این قبیل چیزها، تقلید می‌کند.[2] از آنجاییکه نوتکاها «دزد روح» را به ارواح دریایی نسبت می‌دهند، شمن، در حالت خلسه به تَه اقیانوس می‌پرد و سراپا خیس برمی‌گردد، «گاهی خون از بینی و شقیقه جاری می‌شود، و روح دزدیده شده را در دسته کوچکی از پر نرم عقاب در دستانش دارد».[3]

مانند دیگر مناطق، نزول شمن به جهان پایین‌تر برای برگرداندن روح بیمار با سفر زیرزمینی به عالم مردگان دنبال می‌شود و لذا با اساطیر خاکسپاری قبایل خاص خودشان منطبق است. در طی یک مراسم خاکسپاری یک زن یوما بیهوش شد. چند ساعت بعد، وقتی که او به هوش آمد، او آنچه را که برایش رخ داده بود بیان کرد. او به طور ناگهانی خود را سوار بر اسب پشت سر یکی از بستگان مرد خویش یافت، که سال‌ها پیش مرده بود. دور او تعداد زیادی سوار بودند. با راندن به سوی جنوب، آنها به دهکده‌ای رسیدند که ساکنانشان یومایی بودند. او افراد زیادی را به جا آورد که او در زمان حیاتشان می‌شناخت. همه برای ملاقات او آمدند، شادی فراوان نشان دادند.

---

1. Twana

2. James Teit, "The Thompsom Indians of British Columbia", pp.363ff.; Rev. Myron Eells, *A Few Facts in Regard to the Twana, Clallam and Chemakum Indians of Washington Territory*, pp.677ff., cited by Frazer, *Taboo and the Perils of the Soul*, p.58.

در جزیرهٔ وئا در اقیانوس آرام، حکیم ساحر پیاپی به قبرستان نیز می‌رود. همین آیین در مادا گاسکار نیز وجود دارد؛ مقایسه کنید با،

Frazer, ibid., p.54.

3. Philip Drucker, *The Northern and Central Nootkan Tribes*, pp.210ff.

امّا چندی بعد او ابر متراکمی از دود را دید، گویی کل دهکده را آتش فراگرفته بود. او شروع به دویدن کرد، امّا تصادفاً به قطعه چوبی گیر کرد و به زمین افتاد. درست در همان لحظه او دوباره به هوش آمد و شمنی را دید که روی او خم شده، او را درمان می‌کند.[1] شمن آمریکای شمالی، خیلی به ندرت، برای بازگرداندن روح محافظ شخصی نیز که توسط اشخاص متوفی به سرزمین مردگان برده شده است، فرا خوانده می‌شود.[2]

امّا در اصل این در جستجو برای یافتن روح بیمار است که شمن علم خود را به موقعیت طبیعی دوزخ و توانایی‌هایش را برای پیشگویی‌های خلسه‌آمیز به کار می‌برد. در اینجا نیازی به آن نیست تا تمام یافته‌ها و اطلاعات مربوط به گم شدن روح و جستجو برای یافتن آن توسط شمن آمریکایی را ذکر کنیم.[3] کافی است ملاحظه نماییم که این باور در آمریکای شمالی، خصوصاً در غرب آن، کاملاً شایع است، و اینکه وجود آن در آمریکای جنوبی فرضیهٔ نسبتاً جدیدتر اقتباس از سیبری را نیز منتفی می‌سازد.[4] همانطور که بعداً نشان خواهیم داد، نظریه گم شدن روح به عنوان علت بیماری، گرچه احتمالاً

---

1. C. D. Forde, *Ethnography of the Yuma Indians*, p.193.

2. Cf., for example, Herman Haeberlin, "SbEtEtda'q, a Shamanistic Performance of the Coast Salish".

حداقل هشت شمن با همدیگر این مراسم را انجام می‌دهند، که شامل سفر خلسه‌آمیز به جهان زیرین در قایقی خیالی می‌شود.

3. Cf. Robert H. Lowie, *Notes on Shoshonean Ethnography*, pp.294ff.; Park, *Shamanism*, p.137; Clements, *Primitive Concepts of Disease*, pp.195ff.; Hultkrantz: *Conceptions of the Soul*, pp.449ff; *The North Americn Indian Orpheus Tradition*, pp.242ff.

۴. این فرضیهٔ رابرت اچ. لویی است (*Primitive Religion*, pp.176ff)، که او بعدها آن را اعلام می‌کند: مقایسه کنید با نوشتهٔ او،

"On the Historical Connection between Certain Old World and New World Beliefs". Cf. also Clements, pp.196ff.; Park, *Shamanism*, p.137.

جدیدتر از نظریهٔ عامل آزارنده و مضر است، با این وجود به نظر می‌رسد به نسبت کهن باشد، و وجود آن در قارهٔ آمریکا بواسطهٔ تأثیر اخیر از شمنیسم سیبری، توجیه‌پذیر نیست.

در اینجا مانند هر جای دیگر، ایدئولوژی شمنی (یا به معنای دقیق‌تر، آن بخش از ایدئولوژی سنتی که پذیرفته شده بود و عمدتاً شمن‌ها آن راگسترش دادند) در اساطیر و افسانه‌هایی که در آنها شمن‌ها به معنای واقعی آن مطرح نمی‌شوند، نیز یافت می‌شود. مثلاً، آنچه که «اسطورهٔ اورفئوس آمریکای شمالی» نامیده شده است و در میان بیشتر قبایل خصوصاً در قسمت‌های غربی و شرقی این قاره تأیید می‌شود، نمونهٔ چنین موردی است.[1] روایتی از یاکوت‌های تلومنی به شرح زیر است. مردی همسرش راگم می‌کند. او تصمیم می‌گیرد به دنبال او برود و در کنار قبرش گوش به زنگ می‌ایستد. در شب دوم همسرش برخاسته و، گویی در خواب، پیاده به سوی سرزمین مردگان، که تا غرب (یا شمال غربی) امتداد دارد، رهسپار می‌شود. شوهرش او را دنبال می‌کند تا اینکه او به رودی می‌رسد که پلی از روی آن می‌گذرد و دائماً می‌لرزد و تکان می‌خورد. همسرش رو به او می‌کند: «اینجا چه کار می‌کنی؟ تو زنده‌ای. تو نمی‌توانی از آن پل عبور کنی. تو به درون آن می‌افتی و ماهی بزرگی می‌شوی». پرنده‌ای از میانهٔ پل محافظت می‌کند؛ فریادهایش

---

1. Cf. A. H. Gayton, "The Orpheus Myth in North America".

نگاه کنید به توزیع جغرافیایی این اسطوره در،

p.265; now Cf. Hultkrantz, The North American Indian Orpheus Tradition (the map, p.7, and the list of tribes, pp.313-14).

این افسانه برای اسکیموها ناشناخته است، که به نظر ما شامل نظریه تأثیر سیبری ـ آسیایی نمی‌شود. نیز مقایسه کنید با،

A. L. Kroeber, "A Karok Orpheus Myth";

این قهرمان زنان دو زن هستند که جوانی را به سوی جهان زیرین تعقیب می‌کنند امّا در انجام وظیفه‌شان کاملاً ناکام می‌مانند.

آنهایی را که از آن عبور می‌کنند می‌ترساند، و برخی از آنها به درون مغاک می‌افتند. امّا آن مرد یک تعویذ، یعنی ریسمانی جادویی دارد؛ به کمک آن، او موفق می‌شود از رود عبور کند. از سوی دیگر او همسرش را در کنار انبوهی از مردگان می‌بیند که حلقه‌وار می‌رقصند (شکل سنتی رقص اشباح). مرد به آنها نزدیک می‌شود و همهٔ آنها شروع به غرولند می‌کنند که او بوی نامطبوعی دارد. پیام‌آوری از طرف تیپیکنیتس،[1] ارباب جهان زیرین، او را به صرف غذا دعوت می‌کند. همسر پیام‌آور خودش غذاهای بیشماری را برای او می‌آورد، که او از آنها می‌خورد بی‌آنکه از آنها کم شود. ارباب جهان زیرین علت ملاقاتش را از او می‌پرسد. با آگاه شدن از آن، او به مرد قول می‌دهد که در صورتی می‌تواند همسرش را به زمین بازگرداند که او بتواند تمام شب را بیدار بماند. رقص حلقه‌وار دوباره آغاز می‌شود، امّا مرد، برای اینکه خودش را خسته نکند، به آن جمع نمی‌پیوندد امّا می‌ایستد و نگاه می‌کند. تیپیکنیتس به او دستور می‌دهد آبتنی کند. سپس او زن را فرا می‌خواند، تا مطمئن شود که او واقعاً همسر آن مرد است. زن و شوهر تمام شب را در رختخواب به سر می‌برند و صحبت می‌کنند. پیش از سپیده‌دم مرد به خواب می‌رود، و موقع بیداری کُندهٔ پوسیده‌ای را در دستهایش می‌یابد. تیپیکنیتس پیام‌آورش را می‌فرستد تا او را برای صبحانه دعوت کند. او فرصت دیگری به او می‌دهد، و مرد کل روز را می‌خوابد برای اینکه در شب خسته نشود. آن شب، هر چیزی مانند قبل ادامه می‌یابد. زن و شوهر تا سپیده‌دم می‌خندند و خودشان را سرگرم می‌کنند، تا زمانی که مرد دوباره به خواب می‌رود، تا باکُندهٔ پوسیده‌ای در دست‌هایش بیدار شود. تیپیکنیتس دوباره او را فرا می‌خواند، دانه‌هایی به او می‌دهد که او را قادر خواهد ساخت از رودخانه عبور کند، و به او دستور می‌دهد جهان زیرین را ترک کند. مرد به خانه باز می‌گردد، و

---

1. Tipiknits

ماجرایش را برای بستگانش تعریف می‌کند امّا از آنها می‌خواهد چیزی به کسی نگویند، زیرا اگر نتواند به مدت شش روز این ماجرا را مخفی نگه دارد، او خواهد مُرد. با این حال، همسایگانش از ناپدید شدن و بازگشتش باخبر می‌شوند، و مرد تصمیم می‌گیرد به همه‌چیز اعتراف کند، تا دوباره بتواند به همسرش بپیوندد. او اهالی دهکده را به میهمانی بزرگی دعوت می‌کند و همهٔ چیزهایی را که در جهان زیرین دید و شنید به آنها می‌گوید. او روز بعد در اثر مارگزیدگی می‌میرد.

تمام این روایت‌های گزارش شده راجع به این اسطوره شباهت شگفت‌انگیزی را نشان می‌دهند. پل، طنابی که قهرمان بر روی آن از رودخانه دوزخ عبور می‌کند، شخص مهربان (پیرزن یا پیرمرد، ارباب جهان زیرین)، حیوان محافظ پل، و مانند آن ـ تمامی این بن‌مایه‌های کلاسیک نزول به جهان زیرین تقریباً در تمامی روایت‌ها موجودند. در چندین روایت (گابریلینو، و غیره)[1] آزمون سختی که قهرمان باید به آن تن دردهد آزمون پاکدامنی است؛ او باید به مدت سه شب بدون همسرش باشد.[2] یک روایت آلیباموییی[3] به دو برادری مربوط می‌شود که به دنبال خواهر مرده‌شان می‌روند. آنها پیاده به سمت غرب می‌روند تا اینکه به افق می‌رسند؛ در آنجا، آسمان لرزان و بی‌ثبات است، و دائماً حرکت می‌کند. دو برادر با تبدیل شدن به حیوان، وارد عالم ماوراء می‌شوند و، باکمک یک پیرمرد یا پیرزن، از چهار آزمون سخت پیروز بیرون می‌آیند. از بلندای ماوراء خانهٔ زمینی‌شان به آنها نشان داده می‌شود، که دقیقاً در زیر آنها است (بن‌مایهٔ «مرکز عالم»). آنها رقص مردگان را می‌بینند؛ خواهرشان آنجاست، و با تماس شی‌ای جادویی به او، آنها او را به زمین می‌اندازند و در یک کدو قلیانی او را می‌ربایند. امّا وقتی به زمین

---

1. Gabrielino
2. Alibamu
3. Gayton, pp.270, 272.

برمی‌گردند، آنها صدای گریهٔ خواهرشان را در درون کدو قلیانی می‌شنوند و شتاب‌زده آن را باز می‌کنند. روح دختر فرار می‌کند.[۱]

ما خواهیم دید که اسطوره‌ای مشابه در پلی‌نزی تصدیق می‌شود، امّا اسطورهٔ آمریکای شمالی یاد و خاطرهٔ آزمون سخت آیین تشرف را که در نزول به جهان زیرین به آن اشاره می‌شود بهتر حفظ کرده است. چهار آزمون سخت که در روایت آلیبامو آمده، آزمون پاکدامنی و تجرد، و خصوصاً آزمون سخت «بیدار ماندن»، به وضوح از لحاظ ویژگی و ماهیت مربوط به آیین تشرف هستند.[۲] آنچه در تمامی این اسطوره‌ها «شمنی» است، نزول به جهان زیرین برای بازگرداندن روح زن محبوب است. زیرا اعتقاد بر اینست که نه تنها شمن‌ها قادر به بازگرداندن ارواح سرگردان بیمار بلکه همچنین قادر به بازگرداندن مردگان به زندگی هستند؛[۳] و لذا آنهایی که بازگردانده می‌شوند، در بازگشتشان از جهان زیرین، آنچه را که آنها دیده‌اند برای انسان‌ها نقل می‌کنند ـ دقیقاً شبیه به آنهایی که «روحاً» به سرزمین مردگان پایین رفته‌اند، آنهایی که عوالم مردگان و بهشت را در حالت خلسه دیده‌اند، و ادبیات ژرف چند هزارهٔ کل عالم را زنده نگه داشتند. این دیگر زیاده‌روی خواهد بود که چنین اساطیری را صرفاً مخلوق تجربه‌های شمنی قلمداد کنیم؛ امّا این مسلم است که آنها چنین تجربه‌هایی را به‌کار می‌برند و تفسیر می‌کنند. در روایت

---

1. Ibid., p.273.

۲. در جزیرهٔ اوت ـ نهیشتیم نیای اسطوره‌ای، گیلگمش باید شش شبانه‌روز متوالی نیز بیدار بماند تا به جاودانگی نائل شود، و شبیه اورفئوس آمریکایی شمالی، او ناکام می‌ماند؛ مقایسه کنید با، Eliade, *Patterns in Comparative Religion*, pp.289ff.

۳. مثلاً نگاه کنید به تجدید حیات پسربچه‌ای توسط انجمن میدی وی وین، کار بزرگی که یاد آن در سنن آن انجمن سرّی حفظ شده است.

(W. J. Hoffman, "The Midē´wiwin or `Grand Medicine Society´ of the Ojibwa, pp.241ff. Cf. also Hultkrantz, *The North American Indians Orpheus Tradition*, pp.247ff.)

آلیبامو، قهرمانان روح خواهرشان را به همان روشی که در آن شمن روح بیمار را می‌گیرد، و آن را از سرزمین مردگان، که به آنجا برده شده بود، به زمین برمی‌گردانند.

انجمن‌های سری و شمنیسم

مسألهٔ ارتباط بین شمنیسم و انجمن‌های سرّی و گرایش‌های عرفانی متنوع آمریکای شمالی به وضوح پیچیده است و ابداً قابل حل نیست.[1] با این حال می‌توان گفت که تمام این انجمن‌های اخوت اسرارآمیز، ساختاری شمنی دارند، به این معناکه ایدئولوژی و فنون آنها در سنت عظیم شمنی سهیم‌اند. ما به زودی برخی مثال‌ها را ارائه خواهیم نمود که در انجمن‌های سرّی (از نوع میدی وی وین) و جنبش‌های خلسه‌آمیز (از نوع روح ـ رقص ـ مذهب) وجود دارند. آنها به وضوح عناصر اصلی سنت شمنی را نشان خواهند داد: تشرف شامل مرگ و تجدید حیات داوطلب، سفرهای خلسه‌آمیز به سرزمین مردگان و به آسمان، قرار دادن مواد جادویی در بدن داوطلب، الهام آموزه‌های سرّی، تعلیم درمان شمنی، و مانند آن. تفاوت اصلی بین شمنیسم سنتی و انجمن‌های سرّی در این واقعیت نهفته است که انجمن‌های سرّی به روی هر کسی که استعداد خود را در خلسه نشان می‌دهد باز است، و آماده است پول لازم را پرداخت کند، و بالاتر از هر چیز، می‌پذیرد به کارآموزی ضروری و

---

۱. مقایسه کنید با برخی یافته‌های کلی در،

Bouteiller, *Chamanisme*, pp.51ff

کلارک ویسلر (General Discussion of Shamanistic and Dancing Societies) انتشار مجموعهٔ شمنی خاصی را از پاونی تا دیگر قبایل مورد بررسی قرار می‌دهد، و روندی را نشان می‌دهد (خصوصاً در pp.857-862) که روش‌های عرفانی با آن همگون می‌شوند. نیز مقایسه کنید با،

Werner Müller, *Weltbild and Kult der Kwakiutl-Indianer*, pp.114ff.; J. Haekel, "Initiationen und Geheimbünde an der Nordwestküste Nordamerikas".

آزمون‌های سخت آیین تشرف تن دردهد. اغلب، تقابل، و حتی تعارضی آشکار، بین انجمن‌های سرّی و گرایش‌های خلسه‌آمیز از یک‌سو و شمن‌ها در سوی دیگر قابل مشاهده است. انجمن‌های اخوت، شبیه گرایش‌های خلسه‌آمیز، با شمنیسم تا آنجاکه آن به سحر و جادوی سیاه شبیه گردیده است مخالف هستند. علت دیگر تقابل نگرش انحصارگرایانهٔ برخی محافل شمنی است؛ برعکس انجمن‌های سرّی و جنبش‌های خلسه‌آمیز، معرّف حال و هوایی کاملاً آشکار از نوآیینی‌ای هستند که، در تحلیل نهایی رو به سوی برانداختن حق انحصاری خاص شمن‌ها دارند. تمامی این انجمن‌های اخوت و فرقه‌های عرفانی در جهت انقلابی دینی فعالیت می‌کنند چراکه نوزایی معنوی کل جامعه و حتی کل قبایل سرخ‌پوست آمریکای شمالی (مقایسه کنید با مذهب روح ـ رقص) را اعلان می‌کنند. از اینرو آنها واقفند که در قطب مخالف شمن‌ها قرار دارند، و در این مقام هم نمایانگر کهن‌ترین عناصر سنت دینی و هم حداقل گرایش‌های فراوان به معنویت قبیله‌ای هستند.

امّا در واقع، مسأله بسیار پیچیده‌تر است. زیرا، چنانچه تمام آنچه که اکنون گفته‌ایم کاملاً صحیح باشد، این هم درست است که در آمریکای شمالی تفاوت‌های بین انسان‌های «مقدس» و مردم عادی «غیر مقدس» نه کیفی بلکه کمی هستند؛ این تفاوت‌ها مبتنی بر میزان امر مقدسی هستند که انسان‌های مقدس آن را جذب کرده‌اند. ما نشان داده‌ایم که هر سرخ‌پوستی به دنبال نیروی دینی است، و هر سرخ‌پوستی یک روح محافظ را در اختیار خود می‌گیرد که با همان روش‌هایی بدست می‌آیند که شمن برای دستیابی به ارواح خودش به کار می‌برد.[1] تفاوت بین فردی عادی و شمن کمّی است؛ شمن تعداد زیادی از ارواح نگهبان یا محافظ و یک «نیروی» جادویی ـ دینی قوی‌تر

---

۱. رجوع شود به ص ۱۷۶ به بعد.

را تحت تسلط خود دارد.[۱] در این خصوص ما تا حدی می‌توانیم بگوییم که هر سرخ‌پوستی «اعمال شمنی انجام می‌دهد» ولو اینکه او به طور آگاهانه خواهان آن نیست تا یک شمن شود.

گرچه تفاوت بین انسان‌های عادی و شمن‌ها بسیار مبهم و نامعلوم است، امّا تفاوت بین محافل شمنی و انجمن‌های سرّی یا فرقه‌های عرفانی نیز روشن‌تر نیست. از یک‌سو، فرقه‌های عرفانی ظاهراً فنون و ایدئولوژی‌های «شمنی» را به نمایش می‌گذارند؛ از سوی دیگر، شمن‌ها معمولاً در اعمال مهم‌ترین انجمن‌های سرّی مرموز مشارکت دارند، و گاهی به طور کامل آنها را بر عهده می‌گیرند. این پیوندها به طور کاملاً بارزی توسط میدی وی وین‌ها، یا آنگونه که به اشتباه «انجمن بزرگ طبی» اوجیبوا نامیده شده‌اند، به نمایش گذاشته می‌شود. اوجیبواها دو نوع شمن دارند: **وابینو**[۲] («مردان سپیده‌دم»، «مردان شرق») و **جیساکید**،[۳] پیامبران و پیشگویان، که «تردستان» و «افشاکننده(های) حقایق نهانی» نیز نام دارند. هر دو گروه قادر به انجام کارهای بزرگ شمنی هستند: **وابینوها** «کنترل‌کنندگان آتش» نیز نامیده می‌شوند و می‌توانند زغال‌های داغ را لمس کنند و آسیبی نبینند؛ **جیساکیدها** اعمال درمانی را انجام می‌دهند، خدایان و ارواح از دهان آنها سخن می‌گویند و آنها «تردستان» پر آوازه‌اند، زیرا می‌توانند فوراً طناب‌ها و زنجیرهایی را که با آنها بسته می‌شوند، باز نمایند.[۴] با این حال هر دو داوطلبانه به

---

۱. به مثال‌هایی که پیش از این ذکر کردیم (صفحات قبل، ص۱۷۶ به بعد) ما تحلیل فوق‌العاده Leslie Spier, Klamath Ethnography, pp.93ff. ("The Power Quest"), را اضافه می‌کنیم pp.107ff (تفاوت کمی در قدرت)، pp.249ff. (جامعیت جستجو و غیر آن).

2. Wâbĕnō´ 3. jĕs´ sakkĭd

4. W. J. Hoffman, "The Midē´wiwin", pp.157ff.

مقایسه کنید با برخی نمونه‌های قدرت‌های جادویی جیساکیدها (ibid., pp.275ff.).

امّا باید اضافه کنیم که کارهای بزرگ جادویی شمن‌های آمریکای شمالی ابداً در اینجا به پایان

میدی وی وین‌ها می‌پیوندند ـ **وایینو** وقتی که در طب جادویی و سحر و جادو تخصص یافته است، **جیساکید** وقتی که می‌خواهد اعتبارش را در قبیله افزایش دهد. البته، آنها در اقلیت‌اند، زیرا انجمن «بزرگ طبی» به روی هر کسی که به مسائل معنوی علاقه‌مند است و استطاعت مالی برای پرداخت پول ورود (به این انجمن‌ها) را دارند، باز است. در میان منومینی‌ها، که در زمان هافمن بالغ بر ۱۵۰۰ نفر می‌شدند، میدی وی وین‌ها یکصد عضو داشتند، که از جملهٔ آنها دو **وایینو** و پنج **جیساکید**[1] بودند. امّا در آنجا بسیاری از شمن‌هایی که عضو نبودند نمی‌توانستند حضور داشته باشند.

جنبهٔ مهم این مورد اینست که خود انجمن «بزرگ طبی» ساختاری شمنی را به نمایش می‌گذارد. در واقع، هافمن اعضای آن را **میدی (میده)**،[2] «شمن‌ها»

نمی‌رسد. آنها به قدرتی متصف می‌شوند که در جلوی چشمان حضّار باعث رویانیدن و جوانه زدن دانهٔ گندم می‌شود؛ باعث می‌شود تا شاخه‌های کاج از کوهستان‌های دور در یک چشم به هم زدن بیایند؛ خرگوش‌ها و بزغاله‌ها را حاضر می‌کنند، پرها و دیگر اشیاء پرواز می‌کنند،... آنها می‌توانند خود را از ارتفاعات بلند به درون سبدهای کوچک پرتاب کنند، خرگوش زنده‌ای را از یک اسکلت خرگوش به وجود آورند، اشیاء متعددی را به حیوانات مبدل نمایند. امّا بالاتر از همه شمن‌ها «اساتید مسلّط بر آتش» هستند و همه نوع «آتش‌بازی» را انجام می‌دهند؛ آنها یک شخص را به خاکستری گرم تبدیل می‌کنند ـ و اندکی بعد همان شخص در رقصی در فاصله‌ای بسیار دور شرکت می‌کند؛ مقایسه کنید با،

Elsie Clews Parsons, *Pueblo Indian Religion*, I, pp.440ff.

در میان زونی‌ها و کِرِس‌ها انجمن‌های سرّی وجود دارند که در آتش بازی تخصص دارند، و اعضای انجمنشان می‌توانند زغال‌ها را فرو برند، بر روی آتش راه بروند، آهن گداخته را لمس کنند و غیر آن. مقایسه کنید با، ماتیلدا کوکس استیونسن،

(*The Zuni Indians: Their Mythology, Esoteric Fraternities, and Ceremonies*, pp.503, 506, etc.)

که او مشاهدات شخصی را نیز گزارش می‌کند (یک شمن خاکسترهای گرم را به مدت ۳۰ تا ۶۰ دقیقه در دهانش نگه می‌دارد، و غیر آنها).

1. W. J. Hoffman, "the Midē´wiwin", p.158.

2. midē

می‌نامد، ولو اینکه سایر نویسندگان آنها را هم شمن‌ها و هم حکیم ساحران، پیامبران، پیشگویان، و حتی کاهنان می‌نامند. تمامی این واژه‌ها تا حدی قابل قبول هستند، زیرا **میدی‌ها** (شمن‌ها) هم به عنوان شمن‌های درمان‌کننده و پیشگویان و تا حدی، حتی مانند کاهنان، عمل می‌کنند. خاستگاه‌های تاریخی میدی وی وین‌ها نامعلومند، امّا سنن اسطوره‌ای‌شان از اساطیر سیبریایی مربوط به «شمن نخستین» دور نیستند. اسطوره‌ها بازگو می‌کنند که مینابوزو[1] پیام‌آور دزه‌مانیدو (روح بزرگ)[2] و واسطهٔ بین او و انسان، با دیدن وضع رقت‌انگیز انسان بیمار و ناتوان، عالی‌ترین اسرار راجع به سمور آبی را آشکار ساخت و **میجیس**[3] (نماد **میدی**) را در بدنش فرو می‌کند به گونه‌ای که نامیرا می‌شود و قادر می‌گردد تشرف یابد و در عین حال انسان‌ها را تقدیس کند.[4] از اینرو کیسه‌ای از پوست سمور نقش اساسی در تشرف **میدی** ایفا می‌کند؛ در داخل **میجیس**، پوست‌های کوچکی که گمان می‌شود حافظ نیروی جادویی ـ دینی باشد، قرار داده می‌شوند.[5]

تشرف داوطلبان از چهارچوب کلی تمامی تشرف‌های شمنی پیروی می‌کند. این تشرف شامل کشف اسرار (یعنی، خصوصاً اسطورهٔ مینابوزو و نامیرایی سمور)، مرگ و تجدید حیات داوطلب، و فرو کردن تعداد زیادی **میجیس** (که به طرز عجیبی یادآور «سنگ‌های جادویی» است که بدن جادوگر کارآموز در استرالیا و دیگر مناطق با آن پر می‌شود) به بدنش می‌شود. در اینجا

---

1. Mi´nabō´zho
2. Dzhe Manido (The Great Spirit)
3. mīgis
4. Hoffman: Ibid., pp.166ff.; "Pictography and Shamanistic Rites of the Ojibwa", pp.213ff.

نیز نگاه کنید به،

Werner Müller, *Die blaue Hütte*, pp.28ff., 40ff.; Sister Bernard Coleman, "The Religion of the Ojibwa of Northern Minnesota", pp.44ff. (on the Midē´wiwin).

5. Hoffman, "The Midē´wiwin", pp.217.220ff.

تشرف چهار مرحله است، امّا سه‌تای آخر تنها تکرار مراسم نخست هستند. **میدی ویگان**،[1] «لُژ بزرگ طبی»[2] که مکانی سر پوشیدهٔ بیست و پنج در هشت یاردی است، و با شاخه‌های پر برگ بین تیرک‌ها ساخته می‌شود، تا مانع استراق سمع شوند. حدود سی یارد دورتر، **ویگیوام**،[3] یا حمام بخار برای داوطلب، ساخته می‌شود. رئیس یک مربی را معرفی می‌کند، که اصل و خواص طبل و جغجغه‌ها را برای داوطلب بازگو می‌کند و به او نشان می‌دهد که چطور آنها را برای استمداد از خدای بزرگ (مانیدو)[4] و دور نمودن شیاطین به‌کار برد. همچنین آوازهای جادویی، گیاهان دارویی، مداوا و خصوصاً مبانی تعالیم سرّی به او تعلیم داده می‌شود. با شروع ششمین یا پنجمین روز تشرف، داوطلب هر روز خودش را با حمام بخار پاک و تطهیر می‌کند و آنگاه به نمایش‌های قدرت جادویی توسط **میدی** توجه می‌نماید: آنها در **میدی ویگان** گرد هم آمده و مجسمه‌های کوچک و چوبی متعددی را می‌سازند و کیسه‌های آنها کمی دورتر تکان می‌خورند. شب آخر را او تنها به همراه مربی‌اش در حمام بخار می‌گذراند؛ صبح روز بعد، پس از تطهیری دیگر، و در صورتی که آسمان صاف باشد، مراسم تشرف انجام می‌شود. همهٔ **میدی‌ها** در «لُژ بزرگ طبی» گرد هم می‌آیند. آنها پس از آنکه در سکوت به مدت طولانی سیگار می‌کشند، با آهنگ یکنواخت آوازهای آیینی افشاکنندهٔ ابعاد سرّی و اغلب، غیر قابل فهم ـ سنت آغازین را می‌خوانند. در لحظه‌ای معین، همهٔ **میدی‌ها** برخاسته و، به داوطلب نزدیک می‌شوند، با تماس دادن **میجیس** به او وی را «می‌کشند».[5] داوطلب می‌لرزد، به زانو می‌افتد، و وقتی که یک **میجی** در دهانش قرار داده می‌شود، بی‌جان روی زمین دراز می‌کشد. سپس بدن او با کیسه‌ای لمس شده و «جان می‌گیرد». و آنگاه به او آوازی

---

1. midēwigan
2. Great Medicine Lodge
3. wigiwam
4. manidou
5. Cf. W. Müller, *Die blaue Hütte*, pp.52ff.

جادویی داده می‌شود، و رئیس کیسهٔ پوست سموری را به او تقدیم می‌کند که داوطلب **میجی‌های** خودش را داخل آن می‌گذارد. برای امتحان نیروی پوست‌ها، او تمام اندام‌های همکارش را یکی پس از دیگری لمس می‌کند، و آنها روی زمین می‌افتد گویی آذرخش به آن زده است، سپس با همان روش لمس دوباره جان می‌گیرد. اکنون او شاهد دارد که پوست‌هایش هم مرگ و هم زندگی می‌بخشند. در میهمانی که این مراسم پایان می‌یابد، پیرترین **میدی** سنت میدی وی وین‌ها را حکایت می‌کند، و در پایان، عضو جدید آوازش را می‌خواند و طبل می‌زند.

تشرف دوّم حداقل یک سال پس از تشرف اول اتفاق می‌افتد. اکنون نیروی جادویی مبتدی با تعداد زیادی **میجی** که بدنش، خصوصاً اطراف مفاصل و قلب، با آنها پر می‌شود، افزایش می‌یابد. **میدی**، با تشرف سوّم، قدرت کافی بدست می‌آورد تا به یک **جیساکید** تبدیل شود، یعنی او قادر می‌شود تمامی «تردستی‌های» متعدد شمنی را انجام دهد، و خصوصاً او اکنون استاد درمان است. در تشرف چهارم همچنان **میجی‌های** بیشتری به بدنش داخل می‌شود.[1]

این مثال به اندازهٔ کافی پیوندهای نزدیک بین شمنیسم به معنای واقعی آن و انجمن‌های سرّی آمریکای شمالی را نشان می‌دهد؛ هر دو در همان سنت جادویی ـ دینی کهن سهیم‌اند. امّا همچنین ما می‌توانیم در چنین انجمن‌های سری، و خصوصاً در میدی وی وین، به «بازگشت» نافرجام «به خاستگاه‌ها» پی ببریم، به این معنا که جامعه در پی آن است تا دوباره با سنت آغازین ارتباط برقرار سازد و ساحران را از میان بردارد. نقش ارواح محافظ و یاریگر ظاهراً باید تا اندازه‌ای اندک باشد، در حالیکه، برعکس، روح بزرگ و سفرهای آسمانی از اهمیت بیشتری برخوردارند. در اینجا تلاش می‌شود تا دوباره

---

1. Hoffman, "The Midē´wiwin", pp.204-76.

ارتباطات بین زمین و آسمان که آنها در سپیده‌دم زمان وجود داشتند، برقرار گردند. امّا میدی وی وین علیرغم جنبهٔ «اصلاحی‌اش»، کهن‌ترین فنون تشرف جادویی ـ دینی (مرگ و تجدید حیات،[1] پرکردن بدن با «سنگ‌های جادویی»،...) را اختیار می‌کند. و همانطور که دیده‌ایم، **میدی‌ها** که به حکیم ساحران تبدیل می‌شوند، تشرفشان نیز فنون متعدد درمان جادویی (جن‌گیری، راهنمای دارویی ـ جادویی، درمان با مکیدن، و غیر آنها) را به آنها تعلیم می‌دهد.

تا حدّی «آیین طبی» وینباگوها، که مراسم کامل تشرفشان توسط پل رادین منتشر گردیده است، متفاوت است.[2] در اینجا، نیز، ما یک انجمن سرّی داریم که ورود به آن تنها پس از آیین تشرف فوق‌العاده پیچیده پذیرفته می‌شود که در اصل شامل «مرگ» و تجدید حیات داوطلب است و با تماس پوست‌های جادویی که در کیسه‌های پوست سموری نگه داشته شده‌اند، انجام می‌شود.[3] امّا در اینجا شباهت میدی وی وین اوجیبوا و منومینی پایان می‌یابد. احتمالاً آیین تیراندازی به بدن داوطلب در دوره‌ای متأخر (حدوداً اواخر قرن هفدهم) به مراسم ابتدایی‌تر وینباگو که آکنده از عناصر شمنی است، اضافه شده بود.[4] از آنجاییکه آیین طبی وینباگوها شباهت‌های فراوانی به «مراسم حکیم ساحران» پاونی دارد،[5] و از آنجاییکه فاصلهٔ بین دو قبیله احتمال اقتباس مستقیم را از میان برمی‌دارد، می‌توان چنین نتیجه گرفت که هر دو بقایای آیینی کهن متعلق به یک مجموعهٔ فرهنگی با منشأ مکزیکی را حفظ نموده‌اند. احتمال زیادی هم دارد که میدی وی وین‌های اوجیبوا صرفاً بسط و توسعه چنین آیینی باشد.

---

۱. در خصوص ویژگی شمنی «جماعات آدمخوار» کوکیوتل مقایسه کنید با،

W. Muller, *Weltbild und* Kult, pp.65ff; Eliade, *Birth and Rebirth*, pp.68ff.

2. *The Road of Life and Death: a Ritual Drama of the American Indians*

3. Ibid., pp.5ff.283f., etc. 4. Ibid., p.75.

5. Ibid.

در هر صورت، نکته‌ای که باید بر آن تأکید شود اینست که هدف از آیین طبّی وینباگو نوزایی دائمی مبتدی است. صانع اسطوره‌ای، یعنی خرگوش، که توسط آفریدگار برای کمک به انسان به زمین فرستاده شد، شدیداً تحت تأثیر این امر قرار گرفت که انسان‌ها می‌میرند. او برای علاج یا چارهٔ این مصیبت، یک کلبهٔ تشرف ساخت و خودش را به صورت کودکی کوچک درآورد. او اعلان کرد، «اگر کسی آنچه را که (من) در اینجا انجام داده‌ام تکرار کند» «این راهی است که او نتیجهٔ آن را خواهید دید».[1] امّا خالق، نوزایی را که به انسان ارزانی داشته بود، به گونه‌ای متفاوت تفسیر کرد: انسان‌ها می‌توانند هر چندبار که آنها می‌خواهند دوباره تجسد یابند.[2] و اساساً، آیین طبی راز بازگشت به زمین به طور ابدی را با نشان دادن راه درستی که باید پس از مرگ پیموده شود و کلماتی که شخص مرده باید به زن محافظ عالم ماوراء و به خود خالق بگوید، آشکار کرده و انتقال می‌دهد. البته، تکوین‌شناسی و خاستگاه آیینِ طبی نیز آشکار می‌شود، زیرا در هر مورد همواره بازگشت به خاستگاه‌های اسطوره‌ای، یعنی الغاء زمان و لذا بازگشت مجدد به لحظهٔ شگفت‌انگیز خلقت وجود دارد.

تعدادی از عناصر شمنی در فرقه‌های عرفانی بزرگ مشهور به مذهب روح ـ رقص نیز حفظ شده‌اند، که گرچه سابقاً در آغاز قرن نوزدهم رایج بودند، امّا تا پایان قرن نوزدهم بود که همهٔ قبایل آمریکای شمالی را فراگرفت.[3] احتمالاً مسیحیت حداقل برخی «پیامبران» این فرقه‌ها را تحت تأثیر قرار داد.[4] کشش مسیحایی و انتظار قریب‌الوقوع «پایان جهان» که توسط

---

1. Ibid., p.31.
2. Radin, *The Road of Life and Death*, p.25.
3. Cf. James Mooney, "The Ghost-Dance Religion and the Sioux Outbreak of 1890"; Leslie Spier, *The Prophet Dance of the Northwest and its Derivatives: the Source of the Ghost Dance*; Cora A. du Bois.
4. Cf. Mooney, pp.748f., 780, etc.

پیامبران و اساتید مذهب روح ـ رقص اعلان می‌شد، به راحتی با تجربهٔ مسیحی اولیه و نافرجام سازگار گردیدند. امّا با این وجود ساختار واقعی این فرقهٔ عرفانی مردمی و مهم، بومی است. پیامبرانشان مکاشفاتی از ناب‌ترین نوع کهن آن داشتند؛ آنها «مردند» و به آسمان صعود کردند و در آنجا زنی آسمانی به آنها تعلیم داد که چطور به «ارباب حیات» نزدیک شوند؛[1] آنها الهامات بزرگشان را در خلسه‌ها که در طی آن از میان عالم ماوراء سفر می‌کردند، دریافت نموده، و پس از بازگشت به هشیاری طبیعی، آنها آنچه را که دیده بودند بازگو می‌کردند؛[2] آنها در طی خلسه‌های اختیاری‌شان، می‌توانستند با چاقو زخمی شوند، و بدن آنها دچار سوختگی شود بدون اینکه هیچگونه احساس دردی بکنند،[3] و مانند آن.

مذهب روح ـ رقص آمدن نوزایی جهانی را (اینگونه) پیشگویی نمود: و آنگاه همهٔ سرخ‌پوستان، مردگان و زندگان مانند هم، برای اقامت در «زمینی از نو حیات یافته» فرا خوانده خواهند شد؛[4] آنها با پرواز در هوا به کمک بال‌هایی جادویی به این سرزمین بهشتی خواهند رسید. برخی از پیامبران ـ نظیر جان اسلوکوم،[5] پدیدآورندهٔ جنبش شیکرها[6] ـ مخالف دین سرخ‌پوستی کهن و خصوصاً حکیم ساحران بودند. این امر مانع پیوستن شمن‌ها به فرقهٔ اسلوکوم نبود؛ زیرا آنها در این فرقه، سنتی باستانی مربوط به صعودهای آسمانی و تجربه‌های نور باطنی را یافتند، و شیکرها، مانند شمن‌ها، قادر بودند مردگان را زنده کنند.[7] آیین اصلی این فرقه مشتمل بر تأمل و تعمق دربارهٔ آسمان و تکان دادن مستمر دست و بازوها است، یعنی

---

1. Ibid., pp.663ff., 746ff., 772ff., etc.
2. Ibid., pp.672ff.
3. Ibid., pp.719ff.
4. Ibid., pp.777ff., 781, 786.
5. John Slocum
6. Shakers

۷. مثلاً نگاه کنید به موردی که چهار نفر دوباره زنده می‌شوند،

(ibid., p.748).

روش‌های مقدماتی که، حتی در ظاهر منحرف‌تر، در خاور نزدیک باستان و مدرن، همواره در ارتباط با گروه‌های «انجام‌دهندهٔ اعمال شمنی»، نیز یافت می‌شوند. سایر پیامبران نیز عمل سحر و جادو و حکیم ساحران قبیله را تقبیح می‌کردند، امّا تا اندازهٔ زیادی آنها را اصلاح و نوسازی نمودند. پیامبر شاوانو[1] یک نمونه است که، در حدود سی‌سالگی، به آسمان بالا برده شد و مکاشفه تازه‌ای را از ارباب حیات دریافت کرد، و او را قادر می‌ساخت از رویدادهای گذشته و آینده آگاه شود، و او، گرچه شمنیسم را مردود شناخت، امّا اعلان می‌کرد که او قدرت درمان تمام بیماری‌ها و مقاومت در برابر مرگِ در حین جنگ را دریافت کرده بود.[2] علاوه بر این، این پیامبر خودش را تجسد مانابوزو، نخستین «خالق بزرگ»[3] آلگونکین‌ها می‌دانست، و قصد داشت انجمن میدی وی وین را اصلاح نماید.[4]

امّا موفقیت چشمگیر مذهب روح ـ رقص به خاطر سادگی روش عرفانی‌اش بود. اعضای این انجمن اخوت برای آماده شدن جهت ظهور ناجی انسان‌ها، به طور دائم به مدت پنج یا شش روز می‌رقصیدند و آنچنان به حالت خلسه فرو می‌رفتند که در طی آن آنها مردگان را دیده و با آنها گفتگو می‌کردند. این رقص‌ها، رقص‌های حلقه‌وار به دور آتش بودند، و در آنجا آواز می‌خواندند امّا طبل نمی‌زدند. رئیس، کاهنان جدید را با دادن یک پر عقاب به آنها در طی رقص تأیید می‌نمود. و او تنها یک پر را به (بدن) یکی از شرکت‌کنندگان زده بود تا رقاص بی‌جان بیفتد؛ او مدت طولانی در این حالت بی‌جان می‌افتد، که در طی آن روحش مردگان را ملاقات می‌کرد و با آنها صحبت می‌نمود.[5] هیچ عنصر ضروری دیگری از شمنیسم مفقود نبود؛

---

1. Shawano
2. Ibid. p.672.
3. Great Demiurge
4. Ibid., pp.675-76.
5. Mooney, pp.915ff.

رقاصان شفادهندگان شدند؛[1] آنها «پیراهن‌های اشباح» را به تن می‌کردند، که لباس‌های آیینی بودند با تصاویری از ستارگان، موجودات اسطوره‌ای، و حتی مشاهداتی که در طی خلسه حاصل می‌شوند؛[2] آنها خودشان را با پرهای عقاب زینت می‌کردند؛[3] از حمام بخار استفاده می‌کردند؛[4] و مانند آن. رقصیدن آنها به خودی خود مبیّن روشی عرفانی، و شاید هم منحصراً شمنی بود که همانطور که دیده‌ایم، نقش تعیین‌کننده‌ای در آمادگی خلسه‌آمیز شمن ایفا می‌کند.

البته، مذهب روح ـ رقص در همهٔ جهات در آن سوی شمنیسم، به معنای واقعی آن، بسط و گسترش یافت. مثلاً، فقدان تشرف و نبود یک تعلیم رمزی سنتی، برای متمایز ساختن آن از شمنیسم کافی است. امّا ما با یک تجربهٔ دینی گروهی سروکار داریم که حول قریب‌الوقوع بودن «پایان جهان» شکل گرفته است؛ خاستگاه این تجربه ـ ارتباط با مردگان ـ به خودی خود، برای شخصی که به آن دست می‌یابد، به فسخ جهان کنونی و سلطه و حاکمیت، ولو گذرا، بی‌نظمی و آشوبی که هم مساوی با پایان دورهٔ کیهانی کنونی و سلطه و حاکمیت، ولو گذرا، بی‌نظمی و آشوبی که هم مساوی با پایان دورهٔ کیهانی کنونی و هم آغاز بازگشت مجدد شکوهمند یک دورهٔ جدید، و بهشتی است، اشاره دارد. تصورات اسطوره‌ای «آغاز» و «پایان» زمان همانند هم هستند، چراکه رستاخیز، حداقل از برخی جهات، با کیهان‌شناسی همپوشی دارد و رستاخیز[5] مذهب روح ـ رقص دوباره به زمان آغازین اسطوره‌ای که ارتباطات با آسمان، خدای بزرگ، و مردگان برای هر انسانی دست‌یافتنی بودند، واقعیت می‌بخشد. چنین جنبش‌های عرفانی از شمنیسم سنتی متفاوت بودند، زیرا آنها در حالیکه عناصر اصلی ایدئولوژی و فنون شمنی را حفظ

---

1. Ibid., p.786.
2. Ibid., pp.789ff., PI. CIII., p.895.
3. Ibid., p.791.
4. Ibid., pp.823f.
5. eschaton

می‌کردند، بر این باور بودند که برای کل سرخ‌پوستان زمان آن فرا رسیده که به جایگاه و موقعیت مفتخر شمن دست یابند، یعنی برقراری مجدد «ارتباط آسان» با آسمان را، درست همانطور که در سپیده‌دم زمان وجود داشت، تجربه کنند.

شمنیسم آمریکای جنوبی: آیین‌های مختلف

ظاهراً شمن نقش مهم قابل توجهی را در میان قبایل آمریکایی جنوبی ایفا می‌کند.[1] او نه تنها شفادهنده‌ای تمام‌عیار است، و در برخی مناطق، راهنمایی است که ارواح تازه درگذشته را به سرزمین جدیدشان هدایت می‌کند، بلکه او واسطه‌ای بین انسان‌ها و خدایان یا ارواح نیز هست (مثلاً، در میان قبایل

---

1. A. Métraux, "Le Shamanisme chez les Indiens de l'Amerique du Sud tropicale", pp.329ff. Cf. also Id., "Religion and Shamanism", pp.559-99; E. H. Ackerknecht, "Medical Practices"; J. H. Steward, "Shamanism among the Marginal Tribes"; Métraux, "The Social Organization of the Mojo and Manasi", pp.9-16) (Mojo shamanism), pp.22-28 (Manasi Shamanism); W. Madsen, "Shamanism in Mexico"; Nils M. Holmer and S. Henry Wassen, eds. and trs., *Nia-Ikala: Canto magico para Curar la locura*; O. Zerries, "Krankheitsdamonen und Hilfsgeister des Medizinmannes in Südamerika.

در خصوص موضوع دوره‌های فرهنگی در آمریکای جنوبی نگاه کنید به،

W. Schmidt, "Kulturkreise und Kulturschcichten in Südamerika"; critique by Roland B. Dixon, *The Building of Cultures*, pp.182ff., and review by W. Koppers, *Anthropos*, XXIV (1929), pp.695-99. Cf. also Rafael Karsten, *The Civilization of the South American Indians*; Id., "Zur Psychologie des indianischen Medizinmannes"; John M. Cooper, "Areal and Temporal Aspects of Aboriginal South American Culture".

در خصوص منشأ و تاریخ تمدن‌های آمریکای جنوبی نگاه کنید به،

Erland Nordenskiöld, *Origin of the Indian Civilization in South America*, especially pp.1-76; Paul Rivet, *Les Origines de l' homme américain*, passim.

موجو[1] و ماناسی شرق بولیوی، تاینو[2] جزایر بزرگ آنتیل،[3] و غیر آنها[4])، او (به این امور) رسیدگی می‌کند که آیا ممنوعیت‌های آیینی رعایت می‌شوند، از قبیله در مقابل ارواح پلید محافظت می‌کند، به مکان‌های مناسب شکار و ماهیگیری اشاره می‌کند، شکار را افزایش می‌دهد،[5] پدیده‌های جوّی را کنترل می‌کند،[6] تولد (زایمان) را تسهیل می‌کند،[7] حوادث آینده را آشکار می‌سازد[8] و به همین ترتیب. لذا او در جوامع آمریکای جنوبی از درجهٔ اعتبار و قدرت قابل توجهی برخوردار می‌گردد. تنها شمن‌ها می‌توانند ثروتمند شوند، یعنی، چاقوها، شانه‌ها، تیرهای کوچک، و سایر نفایس را جمع‌آوری کنند. اعتقاد بر اینست که آنها معجزاتی انجام می‌دهند (که به لحاظ ویژگی قویاً شمنی‌اند: پرواز جادویی، بلعیدن زغال‌های داغ،[9] و غیر آن). گوارانی‌ها آنچنان شمن‌هایشان را مورد تقدیس و احترام قرار می‌دادند که استخوان‌های

---

1. Mojo
2. Taino
3. the Greater Antilles
4. Métraux, "Le Shamanisme chez les Indiens de l'Amerique du Sud tropicle", pp.337ff.
5. Ibid., pp.330ff.

۶. شمن‌ها باران‌های سیل‌آسا را متوقف می‌کنند (ibid., pp.331ff) شمن‌های ایپورینا بدل‌هایشان را به آسمان می‌فرستند تا شهاب‌هایی را که جهان را به سوزاندن تهدید می‌کنند نابود نمایند (ibid., p.332).

۷. به گفتهٔ تاپیراپ‌ها و نیز دیگر قبایل، یک زن نمی‌تواند بچه‌دار شود مگر آنکه شمن روح ـ بچه‌ای را برای او بیاورد. در میان برخی قبایل شمن فرا خوانده می‌شود تا روحی را که در بچه تجسد یافته است شناسایی کند (.ibid).

۸. شمن‌های توپینامبا، برای آگاهی از آینده، «پس از رعایت تابوهای مختلف، از جمله پرهیز از جماع به مدت نه روز، در کلبه‌های کوچک انزوا می‌گزینند» (ibid., p.331). ارواح پایین می‌آیند و حوادث آینده را به زبان روح آشکار می‌سازند. نیز مقایسه کنید با،

Métraux, *La Religion des Tupinamba*, pp.86ff.

در آستانهٔ مأموریت‌های نظامی خواب‌های شمن به گونهٔ خاصی معنی‌دار و مهم هستند:

Id., "Le Shamanisme chez les Indiens de l'Amerique du Sud tropicale", p.331.

9. Ibid., p.334.

آنها، موضوع برگزاری آیین (پرستش) بودند؛ بقایای خصوصاً جادوگران قدرتمند در کلبه‌ها نگهداری می‌شدند، که در آنجا آنها مورد مشورت قرار می‌گرفتند و گاهی نذوراتی برای آنها پیشکش می‌شدند.[۱]

طبیعتاً، شمن آمریکای جنوبی، شبیه همکارانش در سایر مناطق دیگر، می‌تواند نقش ساحر را ایفا نماید؛ مثلاً او قادر است به حیوان مبدل شود و خون دشمنانش را بنوشد. اعتقاد به گرگ آدم‌ها به طور گسترده‌ای در آمریکای جنوبی گسترده است.[۲] با این حال، این تا حدی به خاطر توانایی‌های خلسه‌آمیز اوست تا کارهای بزرگش به عنوان یک جادوگر، که شمن آمریکای جنوبی جایگاه جادویی ـ دینی‌اش و مرجعیت اجتماعی‌اش را به آن مدیون است. زیرا، علاوه بر امتیاز انحصاری معمولش در درمان نمودن، توانایی‌های خلسه‌آمیزش او را قادر می‌سازد سفرهای عرفانی به آسمان نماید تا خدایان را مستقیماً ملاقات نموده و دعاهای انسان‌ها را به آنها برساند. (گاهی این خداست که به کلبهٔ آیینی پایین می‌آید؛ این مورد، در خصوص ماناسی‌ها صادق است، که در آنجا خدا به زمین پایین می‌آید، با شمن گفتگو می‌کند، و در نهایت او را با خود به آسمان می‌برد، و اندکی بعد به او اجازه می‌دهد به زمین پایین آید).[۳]

ما می‌توانیم، به عنوان نمونه‌ای از وظیفهٔ قداست‌آمیزی که شمن بر عهده می‌گیرد، مراسم جمعی دوره‌ای آروکان‌ها، با نام **نگیلاتون**،[۴] را نقل نماییم، که هدفش تقویت روابط بین خدا و قبیله است.[۵] **ماچی** (شمن زن) نقش مهمی را

---

1. Id., *La Religion des Tupinamba*, pp.81ff. "Les Hommles-dieux chez les Chiriguano et dans l'Amerique du Sud", p.66, etc.; Le Shamanisme chez les Indiens de l'Amerique du Sud tropicale", p.334.
2. Ibid., pp.335-36.
3. Ibid., p.338.
4. ngillatun
5. Métraux, "Le Shamanisme Araucan", pp.351ff. (Vincenzo) petrullo, "The Yaruros of the Capanaparo River, Venezuela", pp.249ff.).

مقایسه کنید با، شمن یارورو، واسطهٔ بین انسان و خدایان.

در این مراسم ایفا می‌کند. این اوست که به خلسه می‌رود و روحش را به حضور «پدر آسمان» می‌فرستد تا آرزوهای مردم جامعه را مطرح نماید. این مراسم در انظار عمومی اتفاق می‌افتد. در اعصار پیشین **ماچی** از سکویی که با درختچه‌ها (**روئه**) نگه داشته می‌شد، بالا می‌رفت و در آنجا، در سیری طولانی در آسمان، او مشاهداتی داشت. در میان حضّار دو نفر نقش و وظیفه‌ای داشتند که ماهیت شمنی‌اش واضح است: «سرهایشان با روسری سفید بسته می‌شود، صورتشان را سیاه می‌کنند، دو لنگه روی اسبی چوبی می‌نشینند و شمشیری چوبی و زیورآلات بدلی را محکم می‌گیرند»، دو پادو، به مجرد اینکه **ماچی** به حالت خلسه می‌رود «با لباس‌های چوبی‌شان می‌پرند و جغجغه‌هایشان را با هیجانی دیوانه کننده تکان می‌دهند».[1] (ما می‌توانیم «اسب» شمن بوریات و رقص‌های موریا[2]ها بر روی اسب چوبی را با هم مقایسه نماییم).[3] در طی خلسهٔ **ماچی** سایر سوارکاران با شیاطین می‌جنگند و ارواح پلید را دور می‌کنند.[4] وقتی **ماچی** حواسش سر جا می‌آید، او سفرش به آسمان را توصیف می‌کند، و اعلان می‌کند که پدر آسمان تمامی آرزوهای جامعه را برآورده کرده است. در این صحبت‌هایش، با فریادهای شادی و خوشحالی همگانی مواجه می‌شود. وقتی که سر و صدا اندکی خوابید همه اتفاقات زمانی را که **ماچی** در دوردست در سفرش به آسمان بود برای او می‌گویند ـ نبرد با شیاطین، طرد آنها و سایر حوادث.

در اینجا شباهت عجیبی بین این آیین آروکانی و قربانی اسب آلتایی‌ها که

---

1. Father Housse, *Une Épopée Indienne*.

2. Muria

۳. شمن یارورو، بر پشت «اسب» به سرزمین مردگان که سرزمین مادر کبیر نیز هست، سفر می‌کند (Petrullo, p.256).

۴. همچنین محتمل است که جشن **نگیلاتون** به مجموع مراسم دوره‌ای برای دوباره زنده نمودن و احیاء زمان مربوط باشد؛ مقایسه کنید با،

Eliade, *The Myth of the Eternal Return*, pp.51ff.

با سفر آسمانی شمن به قصر بای اولگان دنبال می‌شود، وجود دارد. در هر دو مورد ما یک آیین عمومی دوره‌ای داریم که جهت مطرح کردن خواست‌های قبیله نزد خدای آسمانی در نظر گرفته شده است؛ در هر دو مورد این شمن است که نقش اصلی را ایفا می‌کند، و تنها به سبب توانایی‌های خلسه‌آمیزش است، که او قادر می‌شود تا سفرهای عرفانی‌اش به آسمان را تحقق بخشد و رودررو با خدا صحبت کند. وظیفهٔ دینی شمن ـ واسطه‌گری بین انسان‌ها و خدا ـ نسبت به وظیفه‌اش در میان آروکان‌ها و آلتایی‌ها به‌گونه‌ای آشکارتر خود را نشان می‌دهد.

ما قبلاً سایر شباهت‌های بین شمنیسم در آمریکای جنوبی و در میان آلتایی‌ها را ذکر نموده‌ایم: صعود از طریق نردبانی گیاهی (در میان آروکان‌ها)[1] یا از سکویی که با چندین ریسمان بافته شده از سقف کلبهٔ آیینی (در میان کاریب‌های داچ گویانا)[2] آویزان است، نقش خدای آسمانی، اسب چوبی، تاختن‌های دیوانه‌وار. در نتیجه، ما باید اشاره کنیم که، همانطور که در میان آلتایی‌ها و سیبریایی مرسوم است، برخی شمن‌های آمریکای جنوبی هادیان روح به دنیای دیگر هستند. در میان باکایری‌ها سفر به عالم ماوراء برای فرد متوفایی که به تنهایی آن را بر عهده گیرد بسیار مشکل است؛ او به شخصی نیاز دارد که راه را می‌شناسد، و پیش از این چندین‌بار سفر کرده است؛ اکنون، شمن در یک چشم به هم زدن به قلمروهای آسمانی می‌رسد؛ باکایری‌ها می‌گویند، برای او آسمان بلندتر از یک خانه نیست.[3] در میان ماناسیکا[4]ها شمن به مجرد اینکه مراسم خاکسپاری به پایان می‌رسد روح درگذشته را به آسمان هدایت می‌کند. راه فوق‌العاده طولانی و سخت است؛ مسافران آن از میان جنگلی دست‌نخورده و بِکر عبور می‌کنند، از کوهی بالا می‌روند، از

---

۱. نگاه کنید به، ص۲۰۹ به بعد.
۲. نگاه کنید به، ص۲۱۹ به بعد.

3. Karl von den Steinen, *Unter den Naturvölkern Zentral -- Brasiliens*, p.357.

4. manacica

دریاها، رودها، و باتلاق‌ها عبور می‌کنند، تا اینکه آنها به ساحل رودی بزرگ می‌رسند، که آنها باید از طریق پلی که توسط یک خدا محافظت می‌شود عبور کنند.[1] بدون کمک شمن، روح هرگز نمی‌تواند این سفر را به انجام رساند.

درمان شمنی

وظیفهٔ اصلی و کاملاً شخصی شمن آمریکای جنوبی، مانند سایر مناطق دیگر، درمان بیماری است.[2] این درمان همواره ویژگی کاملاً جادویی ندارد. همچنین، شمن آمریکای جنوبی خواص طبی گیاهان و حیوانات را می‌شناسد، از ماساژ استفاده می‌کند، و مانند آن. امّا از آنجاییکه، به نظر او، اکثریت قریب به اتفاق بیماری‌ها علتی روحانی مربوط به روح دارند ـ یعنی، یا شامل پرواز روح می‌شود یا شیء جادویی که توسط ارواح یا ساحران وارد بدن می‌شود ـ او ناچار است به درمان شمنی متوسل شود.

مفهوم بیماری چون گم شدن روح، که یا سرگردان شده یا توسط روح یا شبح ربوده شده است، در مناطق آمازون و آند فوق‌العاده شایع است،[3] امّا به نظر می‌رسد در مناطق استوایی آمریکای جنوبی نسبتاً نادر باشد. با این حال، این مفهوم در میان تعداد خاصی از قبایل آنجا یافت شده است[4] و حتی در میان قبیلهٔ یاهگان[5] تییرادل فیوگو تصدیق می‌شوند.[6] معمولاً این تصور به

---

1. Theoder Koch, "Zum Animismus der Südamerikanischen Indianer", pp.129ff. (after eighteenth-century sources).
2. Cf. Ida Lublinski, "Der Medizinmann bei den Naturvölkern Südamerikas", pp.247ff.
3. Cf. F. E. Clements, *Primitive Concepts of Disease*, pp.196-97 (table); Métraux, "Le Shamanisme chez les Indiens de l'Amérique du Sud tropicale", p.325.

۴. در میان قبایل کاینگانگ، آپینایی، کوکاما، توکونا، کوتو، کوینو، تااولی‌پانگ، ایتوناما، و ویتوتو (ibid., p.325).

5. Yahagan
6. Cf., for example, W. Koppers, *Unter Feuerland-Indianern*, pp.72-172.

همراه نظریهٔ شیء جادویی‌ای که داخل بدن بیمار می‌شود یافت می‌شود،[۱] تصوری که به نظر می‌رسد به طور گسترده‌ای اشاعه یافته باشد.

وقتی که باید به دنبال روحی گشت، که توسط ارواح یا مردگان ربوده شده، اعتقاد بر اینست که شمن بدنش را ترک می‌کند و به جهان زیرین یا عوالمی که رباینده‌گان در آن ساکنند وارد می‌شود. از اینرو، در میان آپینایی‌ها، او به سرزمین مردگان می‌رود، آنها دچار وحشت می‌شوند و می‌گریزند، و پس از آن شمن روح بیمار را می‌گیرد و آن را به بدن باز می‌گرداند. اسطوره‌ای تااولی‌پانگی جستجو برای یافتن روح کودکی را نقل می‌کند که ماه او را دزدیده بود و زیر دیگی پنهان کرده بود؛ شمن به سوی ماه بالا می‌رود و پس از ماجراهای بسیار، دیگ را پیدا می‌کند و روح کودک را آزاد می‌کند.[۲] گاهی آوازهای ماچی آروکانی از بدبختی‌های روح صحبت می‌کند: روحی پلید بیمار را بر روی یک پل پیاده کرده است یا شبحی او را ترسانده است.[۳] در برخی موارد ماچی، به جای رفتن در جستجوی یافتن روح، صرفاً از آن خواهش می‌کند تا برگردد و به بستگانش توجه داشته باشد،[۴] همچنانکه این مورد در مناطق دیگر نیز صادق است (مثلاً، مقایسه کنید با هند عصر ودایی). گاهی سفر خلسه‌آمیز شمن برای درمان، در شکل منحرفی از صعود آسمانی اتفاق می‌افتد که معنای آن فراموش شده است. لذا به ما گفته می‌شود که «گاهی برای شمن تااولی‌پانگ نتیجه درمان به جنگ بین دو شمن و یک ساحر وابسته است». شمن برای اینکه به سرزمین ارواح برسد، جوشانده‌ای از پیچک استوایی که شکلش به نردبان اشاره دارد، می‌نوشد.[۵] نمادپردازی نردبان به

---

۱. همچنان که، به عنوان مثال، این مورد در میان آروکان‌ها صادق است؛ مقایسه کنید با،
Métraux, "Le Shamanisme araucan", p.331.

2. Id., "Le Shamanisme chez les Indiens de l'Amerique du Sud tropicale", p.328.

3. Id., "Le Shamanisme Araucan", p.331.

4. Métraux, "Le Shamanisme Araucan", p.331.

5. Id., "Le Shamniseme chez les Indiens de l'Amerique du Sud tropicale", p.327.

معنای خلسهٔ صعود به آسمان اشاره دارد. امّا معمولاً ساحران و ارواح که نفوس را می‌ربایند در عوالم آسمانی اقامت ندارند. شمن تااولی‌پانگ مانند بسیاری از موارد دیگر، بروزدهندهٔ آشفتگی باورهای دینی است که معنای عمیق آنها در حال از بین رفتن است.

در کل سفر خلسه‌آمیز شمن ضروری است، ولو اینکه بیماری به سبب دزدیدن روح توسط شیاطین یا اشباح نباشد. خلسهٔ شمن بخشی از درمان را تشکیل می‌دهد؛ هر تفسیری که شمن از آن به عمل آورد، این همواره بواسطهٔ خلسهٔ اوست که او علت دقیق بیماری را می‌یابد و از بهترین درمان آگاه می‌گردد. گاهی خلسه با «تسخیر» شمن توسط ارواح مصاحبش پایان می‌یابد (مثلاً، در میان تااولی‌پانگ‌ها و یکوانا[1]ها).[2] امّا ما قبلاً دیده‌ایم که، برای شمن، «تسخیر» اغلب شامل تصرف (در اختیارگیری) تمامی «اندام‌های جادویی»اش می‌شود، که به نوعی شخصیت واقعی و کاملاً روحانی او را تشکیل می‌دهند. در اغلب موارد، «تسخیر»، صرفاً ارواح یاریگر خود شمن را در اختیار او قرار می‌دهد، و به حضور مؤثرشان واقعیت می‌بخشد، و از طریق تمامی طرق قابل فهم بروز می‌یابند؛ و این حضور، که توسط شمن خواسته می‌شود، نه در خلسه بلکه با گفتگویی میان شمن و ارواح یاریگرش پایان می‌یابد. در واقع، واقعیت باز هم پیچیده‌تر است؛ زیرا شمن می‌تواند خودش را به حیوانات مختلف مبدّل نماید، و گاهی مسأله اینست که تا چه اندازه نعره‌های حیوان در طی جلسهٔ احضار ارواح مربوط به ارواح مصاحب است[3] یا مراحل تبدیل خود شمن

---

1. Yecuana

2. Ibid., p.322.

۳. در خصوص تصور قبایل آمریکای جنوبی دربارهٔ روح حیوانات، نگاه کنید به،

R. Karsten, *The Civilization of the South American Indians*, pp.265ff. Cf. Ibid., pp.86ff.

(نقش پرها به عنوان زیورهای آیینی در میان حکیم ساحران) .pp.365ff، (قدرت جادویی کریستال‌ها و صخره‌ها).

به یک حیوان یعنی، هویداسازی آشکار شخصیت عرفانی واقعی‌اش را نشان می‌دهد.

ریخت‌شناسی درمان شمنی تقریباً در سرتاسر آمریکای جنوبی یکسان است. این درمان شامل دود دادن با تنباکو، آوازها، ماساژ دادن قسمت دردناک بدن، شناسایی علت بیماری به کمک ارواح یاریگر (در این نقطه «خلسهٔ» شمن می‌آید، و در طی آن گاهی حضّار از او سؤالاتی می‌کنند که دقیقاً به بیماری مربوط نمی‌شود)، و نهایتاً بیرون آوردن شیء میکروبی با مکیدن.[۱] مثلاً، در میان آروکان‌ها، در ابتدا **ماچی** «خدای پدر» را مخاطب قرار می‌دهد، که گرچه تأثیرات مسیحی را نمی‌توان نادیده گرفت، امّا هنوز هم ساختار کهنش را حفظ می‌کند (مثلاً، دوجنسی بودن؛ از او در مقام «خدای پدر، پیرزنی که در آسمان هستی...» استمداد می‌شود).[۲] سپس **ماچی**، آنچیمالِن،[۳] همسر یا «معشوق» آفتاب، و ارواح مردهٔ **ماچی**، یعنی «آنهایی که درباره‌شان گفته می‌شود در آسمان‌ها هستند و کسانی که به همکارانشان روی زمین نگاه می‌کنند» را مورد خطاب قرار می‌دهد؛[۴] او به درگاه آنها برای طلب استمداد برای او دعا می‌کند.

[در اینجا] باید به اهمیت بن‌مایه‌های صعود آسمانی و سوارکاری در هوا به روش **ماچی** اشاره کنیم. زیرا، اندکی پس از طلب کمک و محافظت از سوی خدا و **ماچی** مرده، شمن زن اعلان می‌کند که «او بر پشت اسب با یاریگرانش، یعنی **ماچی** نامرئی، در شرف بالا رفتن است».[۵] در طی خلسه روح او بدنش

---

۱. مثلاً، نگاه کنید به توصیف متزو از جلسهٔ احضار ارواح قبایل کاریب گویانا (در این خصوص اسناد و مدارک فروانی وجود دارد)،

"Le Shamanisme chez Les Indiens de l' Amerique du Sud tropicale", pp.325ff., and. n.90.

2. Id., "Le Shamanisme Araucan", p.333.

3. Anchimalen

4. Ibid.

5. Ibid., p.334.

را ترک می‌کند و در هوا به پرواز درمی‌آید.[1] **ماچی** برای دست یافتن به خلسه طرق مقدماتی را به‌کار می‌بندد: رقص، حرکات دست، همراه با جغجغه‌ها. او در حالیکه می‌رقصد، **ماچی** آسمانی را مخاطب قرار می‌دهد، و از او می‌خواهد که او را در حین خلسه‌اش یاری کند. «وقتی که شمن زن در شرف بیهوش افتادن روی زمین است، او دستانش را بالا می‌برد و شروع به چرخیدن به دور خودش می‌کند. اکنون مردی به طرف او می‌رود و او را کمک می‌کند تا از افتادن او جلوگیری کند. سرخ‌پوست دیگری با عجله می‌آید و رقصی را که **لانکان**[2] نام دارد اجرا می‌کند، که هدف از آن جان دادن به اوست».[3] خلسه با حرکات ریتمیک بر نوک (**روئه**) نردبان مقدس حاصل می‌شود.

در طی کل مراسم از تنباکو زیاد استفاده می‌شود. **ماچی** پکی می‌زند و آن را به سوی آسمان، به طرف خدا، می‌فرستد. او می‌گوید: «من این دود را برای تو پیشکش می‌کنم!». امّا مترو می‌افزاید: «به هیچ‌وجه به ما گفته نشد که تنباکو در دست یافتن به حالت خلسه کمک می‌کند».[4]

به گفته سیاحان اروپایی قرن هیجدهم، درمان شمنی شامل قربانی گوسفند نیز می‌شد؛ شمن قلب آن را که هنوز در حال تپیدن بود بیرون می‌کشید. در روزگار ما ایجاد بریدگی در حیوان قربانی کفایت می‌کند. امّا اکثریت ناظران دوره‌های پیش‌تر و بعد از آن بر این امر توافق دارند که، **ماچی**، با شگردی فریبنده، به حضّار می‌قبولاند که او شکم بیمار را باز می‌کند و امعاء و احشاء و کبدش را بیرون می‌آورد.[5] به گفتهٔ پدر هووس به نظر می‌رسد

---

1. Ibid., p.336.
2. Lañkañ
3. Métraux, "Le Shamanisme Araucan", p.337.
4. Ibid., p.339.
5. Cf. Ibid., pp.339ff. (after an eighteenth-century authar, Nuñes de Pineday Basuñan), pp.341ff. (after Manuel Manquilef and Father Housse).

ماچی «بدن مبتلا به را می‌شکافد، در آن جستجو می‌کند، و چیزی را از آن خارج می‌کند». سپس او علّت بیماری را در انظار به نمایش می‌گذارد: یک سنگریزه، یک کرم، یک حشره. اعتقاد بر اینست که «زخم» خودش بسته می‌شود. امّا از آنجاییکه درمان معمول مستلزم شکافتن آشکار بدن نیست بلکه صرفاً از مکیدن (گاهی تا نقطهٔ خون کشیدن) برای آن قسمت از بدن که روح به آن اشاره می‌کند استفاده می‌شود،[1] احتمال زیادی دارد که ما در اینجا با کاربرد منحرفی از یک روش مشهور در آیین تشرف روبرو باشیم: بدن مبتدی به گونه‌ای جادویی باز می‌گردد تا مجموعهٔ جدیدی از اندام‌های درونی را به او بدهند و سبب «تولد دوبارهٔ» او شوند. در مورد درمان آروکانی، جابجایی اندام‌های درونی داوطلب و بیرون آوردن شیء میکروبی، بی‌شک به دلیل اینکه چهارچوب کلی آیین تشرف (مرگ و تجدید حیات، شامل نوسازی اندام‌های درونی) رو به زوال بود، مغشوش گردیده است.

به هر حال هر طور که باشد، در قرن نوزدهم این عمل جادویی با خلسه‌ای جمودآمیز همراه بود؛ شمن (زیرا در آن دوره شمنیسم در میان آروکان‌ها امتیاز ویژهٔ مردان و منحرفان [جنسی] بود تا زنان) می‌افتاد «گویی مرده است».[2] در طی خلسه‌اش از او نام ساحری که سبب بیماری شده بود، پرسیده می‌شد،... در عصر ما ماچی به حالت خلسه نیز می‌رود، و از علت بیماری به همان روش آگاه می‌شود امّا خلسهٔ او بلافاصله پس از «باز کردن» بدن بیمار اتّفاق نمی‌افتد. در برخی موارد هیچ اثری از چنین عمل جادویی وجود ندارد، و تنها مکیدن معمول است، و پس از خلسه و بر طبق دستوراتی که توسط ارواح داده می‌شود، انجام می‌پذیرد.

با این حال، مکیدن و بیرون آوردن شیء میکروبی عمل جادویی ـ دینی باقی می‌ماند. زیرا در اکثر موارد این «شیء» به لحاظ ماهیت، ماوراء طبیعی

---

1. Cf. ibid., p.341.
2. Ibid., p.340.

است، که به طور نامرئی توسط یک ساحر، یک دیو، یا یکی از مردگان به داخل بدن داخل گردیده است. این «شیء» صرفاً نشانهٔ محسوسی از «بیماری» است که این جهانی نیست. همانطور که ما در مورد آروکان‌ها دیدیم، بی‌شک ارواح مصاحب شمن در کارش به او کمک می‌کنند، امّا همچنین همکاران مرده‌اش و حتی خدا به او یاری می‌رسانند. اوراد جادویی **ماچی** توسط خدا دیکته می‌شوند.[1] شمن یامانا، که از مکیدن برای بیرون آوردن **یکوش**[2] («درد و بیماری» که به طور جادویی به بدن بیمار داخل می‌شود) استفاده می‌کند، و همزمان به دعاهایی متوسل می‌شود.[3] او، همچنین، **یفاتچل**،[4] روح یاریگر، را در اختیار دارد، و مادامی که او در «تسخیر» آن است او بی‌حس است.[5] امّا این بی‌حسّی، تا حدّی، به موقعیت شمنی‌اش مربوط می‌شود، زیرا او می‌تواند پابرهنه بر روی آتش بازی کند و زغال‌های سوزان را، درست شبیه همکاران استرالیایی، آمریکای جنوبی، و سیبریایی‌اش، قورت دهد.[6]

خلاصه کنیم: شمنیسم آمریکای جنوبی هنوز هم تعدادی از ویژگی‌های فوق‌العاده کهن را به نمایش می‌گذارد. تشرف از طریق مرگ آیینی و تجدید حیات داوطلب، داخل کردن مواد جادویی به درون بدنش، صعود آسمانی برای مطرح کردن آرزوهای اعضای جامعه نزد خدای برین، درمان شمنی از طریق مکیدن یا جستجو برای یافتن روح بیمار، سفر خلسه‌آمیز شمن به عنوان هادی روح به دنیای دیگر، «آوازهای سرّی» که توسط خدا یا حیوانات، علی‌الخصوص پرندگان، آشکار می‌شود. در اینجا تهیه و تنظیم فهرستی تطبیقی دربارهٔ تمامی مواردی که در آن همین مجموعه تکرار

---

1. Ibid., p.338.
2. yekush
3. M. Gusinde, *Die Feuerland Indianer*. II: *Die Yamana*, pp.1417ff., 1421. Cf. the Selk'nam Séance, Ibid., I: *Die Selk'nam*, pp.757ff.
4. yefatchel
5. Ibid., II, pp.1429f.
6. Ibid., p.1426.

می‌شود، سودمند نخواهد بود. ما صرفاً به شباهت‌ها با حکیم ساحران استرالیایی (داخل کردن مواد جادویی در بدن داوطلب، سفر آسمانی در آیین تشرف، درمان با مکیدن) اشاره می‌کنیم تا قدمت بسیار زیاد برخی فنون و باورهای شمن‌های آمریکای جنوبی را نشان دهیم. ما بر آن نیستیم تا به سراغ این مسأله برویم که آیا این شباهت‌های چشمگیر، شبیه استرالیایی‌ها، به خاطر این امر هستند که کهن‌ترین اقوام آمریکای جنوبی نشان‌دهندهٔ بقایای فرهنگ‌های انسان‌های باستانی هستند که تا اقصی نقاط کرهٔ زمین گسترش یافته بودند، یا آیا ارتباطات مستقیمی، از طریق قطب جنوب، بین استرالیا و آمریکای جنوبی وجود داشته است یا نه. دانشمندانی نظیر مندزکورا،[1] کوپرز، و پل ریوت،[2] به این نظریهٔ آخر اعتقاد دارند.[3] سایرین ـ از جمله ریوت که به هر دو نظریه اعتقاد دارد ـ از نظریهٔ مهاجرت‌های بعدی از سرزمین مالزی ـ پلی‌نزی به آمریکای جنوبی جانبداری می‌کنند.[4]

---

1. Mendes Correa 2. Paul Rivet

3. Cf. Koppers, "Die Frage eventueller alter Kulturbeziehungen zwischen dem südlichen Südamerika und Südost-Australien".

در خصوص تشابهات زبانی نگاه کنید به،

Rivet, "Les Australiens en Amériquc"; Id., *Les Origines de l'homme Americain*, pp.88ff.,

همچنین نگاه کنید به،

W. Schmidt, *Der Ursprung der Gottesidee*, VI, pp.361ff.

4. Cf. Rivet, "Les Malayo-Polynésiens en Amérique"; Id., *Les Origines*, pp.103ff.; Georg Friederici, "Zu den vorkolumbischen Verbindungen der Südsee-Völker mit Amerika"; Walter Lehmann, "Die Frage Völkerkundlicher Beziehungen zwischen der Südsee und Amerika"; James Hornell, "Was There Pre-Columbian Contact between the Peoples of Oceania and South America?"

ریوت، که از لحاظ زمانی صحبت می‌کند، آن را ممکن می‌داند، و سه گروه مهاجر را متمایز می‌سازد که در قارهٔ آمریکا ساکن شدند: آسیایی، استرالیایی و ملانزی ـ پلی‌نزیایی. او گروه آخر را به وضوح مهم‌تر از استرالیایی‌ها می‌داند. اگرچه هنوز مکان‌هایی مربوط به انسان پارینه سنگی

قدمت شمنیسم در آمریکای جنوبی و آمریکای شمالی

مسألهٔ «منشأ» شمنیسم در آمریکای شمالی و جنوبی هنوز هم لاینحل باقی مانده است. احتمالاً، در طی زمان، برخی از مناسک جادویی ـ دینی به باورها و شعائر قدیمی‌ترین ساکنان آنها اضافه شده بودند. چنانچه فیوجی‌ها از تبار یکی از نخستین موج‌های مهاجران به داخل آمریکای شمالی و جنوبی باشند، ما محقّیم چنین تصور نماییم که دین آنها نمایانگر ادامهٔ حیات و بقای ایدئولوژی باستانی است، که از این نقطه نظر که به ما مربوط می‌شود، شامل اعتقاد به خدای آسمانی، تشرف شمنی از طریق کشش درونی یا جستجوی داوطلبانه، (ارتباطاتی با ارواح شمن‌های مرده و با ارواح مصاحب، ارتباطاتی که گاهی تا نقطهٔ «تسخیر» می‌رسند)، تصور بیماری به عنوان ورود شی‌ای جادویی یا به عنوان گم شدن روح، و بی‌حسّی شمن نسبت به آتش، می‌شود. اکنون به نظر می‌رسد که اکثر این ویژگی‌ها نه تنها در مناطقی که شمنیسم بر حیات دینی جامعه (آمریکای شمالی، اسکیمو، سیبریایی‌ها) بلکه همچنین در مناطقی که شمنیسم تنها یکی از پدیده‌های سازندهٔ زندگی جادویی ـ دینی (استرالیا، اقیانوسیه، آسیای شمال شرقی) به شمار می‌آید، حکمفرماست. از اینرو می‌توانیم چنین بپنداریم که شکل خاصی از شمنیسم در سراسر آمریکای شمالی و جنوبی با نخستین موج‌های مهاجران گسترش یافته است، حال، «خاستگاه اصلی» آن هر چه بوده، باشد.

در آمریکای جنوبی یافت نشده است، ولی احتمال بسیار زیادی وجود دارد که مهاجرت‌ها و ارتباطاتی که بین این قاره و استرالیا (اگر واقعیت آنها پذیرفته شود) رخ داد کاملاً قدیمی و کهن است. همچنین نگاه کنید به،

D. S. Davidson, "The Question of Relationship between the Cultures of Australia and Tierra del Fuego"; Carl Schuster, *Joint-Marks: a Possible Index of Cultural Contact between America, Oceania and the Far East.*

مسلّماً، ارتباطات طولانی بین آسیای شمالی و آمریکای شمالی تأثیرات آسیایی را مدت‌های طولانی پس از ورود نخستین مهاجران امکان‌پذیر ساخت.[۱] به دنبال تایلر،[۲] تالبیتزر، هالوول،[۳] و سایرین، رابرت لوئی[۴] تعدادی

---

۱. کتاب‌شناسی مفصلی در خصوص این موضوع وجود دارد. نگاه کنید به،
Waldemar G. Bogoras, "The Folklore of Northeastern Asia, as Compared with That of Northwestern America"; Berthold Laufer, "Columbus and Cathay, and the Meaning of America to the Orientalist"; B. Freiherr von Richthofen, "Zur Frage der Archäologischen Beziehungen zwischen Nordamerika und Nordasiens"; Diamond Jenness, "Prehistoric Culture Waves from Asia to America"; G. Hatt, *Asiatic Influences in American Folkore*; R. von Heine-Geldernl, "Cultural Connections between Asia and Pre-Columbian America" (on the Congres International des Américanistes, held at New York in 1949).
هین ـ گلدرن منشأ آسیایی صنایع و کارهای هنری قبایل آمریکای کرانهٔ ساحلی شمال شرقی را توضیح داده است؛ او بر این باور است که او همین اصل سبک‌شناختی را در میان قبایل ساحلی بریتیش کلمبیا و آلاسکای جنوبی، در شمال ایرلند جدید، در ملانزی، و در برخی بناهای تاریخی و اشیای آیینی در بورنئو، سوماترا، و گینه نو، و نهایتاً، در هنر چینی‌ها از دورهٔ شانگ شناسایی نموده است. او تصور می‌کند که این سبک هنری، با منشأ چینی از طرف جنوب تا اندونزی و ملانزی و از طرف شرق تا آمریکای شمالی گسترش یافت و این امر قبل از نیمهٔ نخست هزارهٔ اوّل اتفاق افتاد. تنها متذکر می‌گردیم که شباهت بین چین باستان و آمریکا، که خصوصاً در اسناد و مدارک هنری مطالعه و بررسی شده، پیش از این توسط C. Hentze در Objets Rituels, Croyances et Dieux de la Chine Antique et de l'Amerigue نشان داده شده است. در خصوص تأثیرات آشکار سیبری و چین بر فرهنگ ماقبل تاریخ ایپیوتاک (غرب آلاسکا) که تاریخ آن به قرن نخست عصر ما برمی‌گردد مقایسه کنید با،
Helge Larsen, "The Ipiutak Culture: Its Origin and Relationship". Cf. also Carl Schuster, "A Survival of the Eurasiatic Animal Style in Modern Alaskan Eskimo"; R. von Heine-Geldern, "Das Problem vorkolumbischer Beziehungen zwischen Alter und Neuer Welt und seine Bedeutung für die allgemeine Kulturgeschichte".

2. E. B. Tylor

3. A. I. Hallowell

4. "Religious Ideas and Practices of the Eurasiatic and North American Areas".

از شباهت‌های بین لپ‌ها و قبایل آمریکایی را، خصوصاً آنهایی که از شمال شرق هستند، ذکر نموده است. علی‌الخصوص، نقاشی‌های روی طبل لپ‌ها به طور شگفت‌آوری یادآور سبک تصویرنگاری اسکیموها و آلگونکین‌های شرقی هستند.[1] همین دانشمند شباهت بین آواز شمن لپ، که توسط یک حیوان و خصوصاً توسط یک پرنده بر او الهام می‌شود، و آوازهای شمن‌های آمریکای شمالی را از منشائی مشابه مورد توجه قرار داده است.[2] با این حال، باید اضافه کنیم که همین پدیده در آمریکای جنوبی ـ که، به نظر ما، شامل تأثیر اوراسیایی اخیر نمی‌شود ـ یافت می‌شود. لوئی همچنین شباهت‌های بین نظریهٔ گم شدن روح در میان قبایل آمریکای شمالی و سیبری، بازی با آتش (که در آسیای شمالی و تعدادی از قبایل

Cf. also Id., "On the Historical Connection between Certain Old World and New World Beliefs", especially pp.547ff.

سیاحی در اواخر قرن هفدهم توصیف زیر را در خصوص آیینی فنلاندی ارائه داد: دهقانان سنگ‌ها را در وسط حمام بخار گرم می‌کردند، بر روی آنها آب می‌ریختند، برای مدتی در آنجا می‌ماندند تا سوراخ‌هایشان کاملاً باز شود، سپس از آنها بیرون می‌آمدند و در جوی آب فوق‌العاده سردی فرو می‌رفتند. وجود همین مراسم در قرن شانزدهم در میان اسکاندیناوی‌ها تصدیق شده بود. لوئی، ("Religious Ideas", p.188).

به این امر اشاره می‌کند که تلینگیت‌ها و کروها نیز پس از باقی ماندن برای مدت طولانی در حمام بخار به درون رود آب سردی فرو می‌روند. ما بعداً خواهیم دید که حمام بخار یکی از فنون مقدماتی و اولیه برای افزایش «شور و حرارت عرفانی» است، و گاهی عرق‌ریزی از اهمیت و ارزش آفرینشی برجسته‌ای برخوردار است؛ در تعدادی از سنن اساطیری انسان پس از یک دورهٔ عرق‌ریزی و کار سخت و شدید توسط خدا خلق می‌شد؛ در خصوص این بن‌مایه، مقایسه کنید با،

K. Meuli, "Scythica", pp.133ff., and

و ص۶۰۲.

1. Lowie, "Religious Ideas", p.186.

2. Ibid., p.187

آمریکای شمالی، نظیر فوکس[1] و منومینی شایع است)، لرزش کلبهٔ آیینی[2] و صحبت ته‌گلویی در میان چوکچی‌ها و کری[3]ها، سولتکس[4]ها و چینی‌ها، و نهایتاً برخی ویژگی‌های مشترک حمام بخار آیین تشرف در آمریکای شمالی و اروپای شمالی را ذکر کرده است ـ که تمامی آنها نه تنها منجر به تصور انسجام و یکپارچگی فرهنگی سیبری ـ غربی آمریکایی‌زبان بلکه ارتباطات اسکاندیناوی نیز خواهد شد.

با این وجود، ما باید متذکر گردیم که تمامی این عناصر فرهنگی نه تنها در آمریکای جنوبی (جستجو برای یافتن روح، تکان خوردن کلبهٔ شمنی، صحبت ته‌گلویی، حمام بخار، بی‌حسّی نسبت به آتش) یافت می‌شوند بلکه متمایزترین آنها (بازی کردن با آتش، حمام بخار، اهمیت کلبهٔ آیینی، جستجو برای یافتن روح) در بسیاری از مناطق (آفریقا، استرالیا، اقیانوسیه، آسیا) و خصوصاً در ارتباط با کهن‌ترین اشکال جادوگری در کل و در ارتباط با شمنیسم به طور خاص، نیز تصدیق می‌شوند. به نظر ما، نقش «آتش» و «گرما» در شمنیسم آمریکای جنوبی از اهمیت خاصی برخوردار است. چنین «آتش» و «گرما»ی عرفانی‌ای همواره با دستیابی به نوعی حالت خلسه‌آمیز خاص مرتبطند ـ و همین ارتباط در کهن‌ترین لایه‌های جادوگری و دین جهانی دیده می‌شود. تسلط بر آتش، بی‌حسّی نسبت به حرارت و گرما، و در نتیجه «شور و گرمای عرفانی» که هم سرمای شدید و هم درجهٔ حرارت زغال‌های سوزان را تحمل‌پذیر می‌گرداند، قابلیت و امتیازی جادویی ـ عرفانی است که، به همراه ویژگی‌های شگفت‌آور (صعود، پرواز جادویی،...) به زبانی محسوس این

---

1. Fox

۲. در خصوص این مجموعهٔ فرهنگی، نگاه کنید به،
Regina Flannery, "The Gros Ventre Shaking Tent", pp.82ff. (بررسی تطبیقی).

3. Cree

4. Saulteaux

واقعیت را بازگو می‌کند که شمن از شرایط انسانی فراتر رفته و اکنون در موقعیت یا وضعیت «ارواح» سهیم می‌گردد.[۱]

این اندک حقایق برای مورد تردید قرار دادن نظریهٔ نسبتاً متأخر منشأ شمنیسم آمریکایی کافی است. ما خطوط کلی همان مجموعهٔ شمنی را از آلاسکا تا تییرادل فیوگو می‌یابیم. به احتمال زیاد سهم آسیای شمالی یا حتی آسیا ـ اقیانوسیه این بود که، صرفاً یک ایدئولوژی و روش شمنی را که سابقاً اشاعه یافته و به عبارت دیگر، در آمریکای شمالی و جنوبی بومی شده بود، تقویت نمود، و گاه در جزئیات تغییر داد.

۱. مقایسه کنید با، ص۶۸۸ به بعد.

فصل دهم

شمنیسم آسیای جنوب شرقی و اقیانوسیه

اعتقادات و فنون شمنی در میان سمانگ‌ها، ساکای‌ها و ژاکون‌ها

معمولاً عقیده بر اینست که نگریتوها قدیمی‌ترین ساکنان شبه‌جزیرهٔ مالزی هستند. کاری،[1] کارِئ،[2] یاتاپدن، موجود برین سمانگ‌ها، تمامی صفات خدای آسمانی را داراست، (در واقع، کاری به معنای «تندر»، «توفان» است)، امّا اگر بخواهیم دقیق‌تر بگوییم هدف از آیین پرستش، او نیست؛ او تنها در مورد توفان با قربانی‌های خون کفاره‌ای مورد استمداد قرار می‌گیرد.[3] حکیم ساحر سمانگی **هالا** یا **هالاک** نامیده می‌شود، اصطلاحی که توسط ساکای‌ها نیز به‌کار می‌رود.[4] به محض اینکه فردی بیمار می‌شود، **هالا** و

---

1. Kari
2. Karei
3. Eliade, *Patterns in Comparative Religion*, pp.46ff.
4. W. W. Skeat and C. O. Blagden, *Pagan Races of the Malay Peninsula*, II, pp.229ff., 252ff. Ivor H. N. Evans, *Studies in Religion, Folk-Lore, & Custom in British North Borneo and the Malay Peninsula*, p.158.

دو طبقه از هالا وجود دارند: اسناهود، مشتق از فعل ساهود، «احضار کردن»، که تنها می‌توانند بیماری را تشخیص دهند؛ پوتئو درمان هم می‌کند.

(Evans, "Schebesta on the Sacerdo-Therapy of the Semang", p.119).

در خصوص هالاک همچنین مقایسه کنید با،

Fay-Cooper Cole, *The Peoples of Malaysia*, pp.67, 73, 108; W. Schmidt, *Der*

دستیارش در کلبه‌ای از برگ انزوا گزیده و شروع به آواز خواندن می‌نمایند تا **سینوی**، یعنی «برادرزاده‌های خدا» را احضار کنند.[۱] پس از مدتی، سر و صداهای خود **سینوی** از کلبه بلند می‌شود؛ **هالا** و دستیارش آواز می‌خوانند و به زبان مبهمی صحبت می‌کنند، که، وقتی کلبه را ترک می‌کنند، آنها ابراز فراموشی می‌کنند.[۲] در واقع **سینوی‌ها** از دهان آنها آواز خوانده‌اند. پایین آمدن این ارواح درخشان با لرزیدن کلبه آشکار می‌شود.[۳] این آنها هستند که علت بیماری را آشکار نموده و درمان آن را نشان می‌دهند؛ و به این مناسبت است که تصور می‌شود **هالا** به حالت خلسه فرو می‌رود.[۴]

در واقع، این روش به آن سادگی نیست که ممکن است به نظر آید. حضور عینی **سینوی**، به هر طریقی، به ارتباط بین **هالا** و آسمان، و در غیر این صورت به خود خدای آسمانی، اشاره دارد. یک پیگمی سمانگ پرسید «اگر تاپِدْنْ به او

Ursprung der Gattesidee, III, pp.220ff. R. Pettazzoni, *L'onniscienza di Dio*, pp.453ff., 468, n.86; Engelbert Stiglmayr, "Schamanismus bei den Negritos Sudostasiens", Pt.1.

۱. «موجودات آسمانی کوچک، مهربان و روشن‌بیان؛ بچه‌ها و خدمتکاران خدا» ـ همچنین **سینوی‌ها** توسط شبستا توصیف شده‌اند در *Les Pygmées*, pp.152f. این آنها هستند که به درد واسطه‌های بین انسان و تاپدْن می‌خورند. امّا آنها نیاکان نگریتوها نیز قلمداد می‌شوند.
(Evans: "Schebesta on the Sacerdo-Therapy of the Semang", p.148) p.118; *Studies*, Cf. also Id., *Papers on the Ethnology and Archaeology of the Malay Peninsula*, pp.18, 25; Cole, p.73.

2. *Schebesta*, pp.153ff.
البته، این «زبان روح»، زبان رمزی خاص شمن‌ها است. ایوانز (*Studies*, p.159) برخی اوراد و دعاها را بدست می‌دهد و از متون آوازهایی رونوشت برمی‌دارد (pp.161f.) که به طور شگفت‌انگیزی ساده هستند. به گفتهٔ همین مؤلف، **هالا** در طی جلسهٔ احضار ارواح‌ها تحت کنترل **سینوی** است (ibid., p.160)، امّا به نظر می‌رسد توصیف شبستا بیشتر گفتگویی بین **هالا** و ارواح یاریگرش باشد.

۳. مقایسه کنید با، جلسات احضار ارواح شمن‌های آمریکای شمالی، ص۴۹۷، پاورقی ۲.

4. Evans, "Schebesta on the Sacerdo-Theraty of the Semang", p.115.

نگفته بود از چه دارویی استفاده کند، چه زمانی آن را به فرد بیمار بدهد، و او چه عباراتی را باید بگوید، چطور **هالا** می‌تواند درمان کند؟»[1] زیرا بیماری‌ها توسط تاپِدْنْ فرستاده می‌شوند، تا گناهان انسان‌ها را کیفر دهد.[2] اینکه ارتباطات مستقیم‌تری بین **هالا** و خدای آسمانی وجود دارند تا بین همین خدا و دیگر نگریتوها، بیشتر از این امر اثبات می‌گردد که مِنْری‌های[3] کلانتان معتقدند که **هالا** نیروهای الهی دارد و از اینرو در زمان وقوع توفان هیچگونه نذور خونی پیشکش نمی‌کند.[4] **هالای** مِنْری‌ها در طی این مراسم به هوا می‌پرد، آواز می‌خواند، و یک آینه و یک گردنبند را به طرف کارِنْ پرتاب می‌کند.[5] اکنون، ما می‌دانیم که پریدن آیینی نماد صعود آسمانی است.

امّا باز هم دربارهٔ ارتباطات شمن پیگمی با آسمان اطلاعات روشن‌تری وجود دارد. **هالا** پاهانگ نگریتوها، در طی جلسهٔ احضار ارواحش ریسمان‌هایی از برگ‌های نخل یا، بر طبق دیگر گزارش‌ها، بندهای بسیار باریکی را، در دست نگه می‌دارد. این ریسمان‌ها و بندها به بونسو[6] خدای آسمانی می‌رسد، که در بالای هفت طبقهٔ آسمان ساکن است. (او در آنجا با برادرش، تِنگ[7] زندگی می‌کند؛ سایر طبقات ساکنانی ندارد) مادامی که جلسهٔ احضار ارواح ادامه دارد، **هالا** با این ریسمان‌ها یا بندها، که خدا پایین می‌فرستد، مستقیماً با خدای آسمانی ارتباط برقرار می‌کند، و پس از مراسم به خودش باز می‌گردد.[8] نهایتاً، عنصر اصلی در درمان، بلورهای کوارتز (**چبوچ**)[9] است، که ما ارتباطشان را با طاق آسمانی و خدایان آسمانی پیش‌تر

---

1. *Schebesta*, p.152.
2. Evans, "Schebesta on the Secerdo-Therapy of the Semang", p.119.
3. Menri
4. Ibid., p.121.
5. Ibid.
6. Bonsu
7. Teng
8. Evans, *Papers*, p.20.
9. Chebuch

از این ذکر کردیم.[1] این بلورها ممکن است مستقیماً از طریق **سینوی** بدست آیند یا ممکن است آنها را از پیش تهیه کرده باشند؛ اعتقاد بر اینست که **سینوی‌ها** در این سنگ‌های جادویی زندگی می‌کنند و تحت فرامین **هالا** هستند. گفته می‌شود درمانگر بیماری را در این بلورها می‌بیند؛ یعنی **سینوی‌ها** درون آنها علّت بیماری و درمان آن را به او نشان می‌دهند. امّا **هالا**، در این بلورها همچنین می‌تواند ببری را ببیند که به کمپ نزدیک می‌شود.[2] **هالا**، درست شبیه **بومور** کلانتان، شمن‌ها و شمن زنان مالزیایی، می‌تواند خودش را به شکل ببر[3] درآورد.[4] چنین تصوری حکایت از تأثیر مالزی دارد. به هر حال، ما نباید فراموش کنیم که ببر نیای اسطوره‌ای در سرتاسر آسیای جنوب شرقی استاد آیین تشرف قلمداد می‌شود؛ این اوست که مبتدیان را به جنگل می‌برد تا آنها را تشرف دهد (در واقع آنها را «بکشد» و «دوباره زنده کند»). به عبارت دیگر، ببر بخشی از مجموعهٔ دینی فوق‌العاده کهن را تشکیل می‌دهد.[5]

---

1. Above, pp.137ff.

2. Evans, "Schebesta on the Socerdo-Therapy of the Semang", p.119.

3. Ibid., p.120; *Schebesta*, p.154.

4. Jeanne Cusinier, *Danses magiques de Kelantan*, pp.38ff., 74ff.;
در خصوص نقش ببر در شمنیسم مالزی به ص۵۰۹ به بعد نگاه کنید. سونگکای ساکای‌ها نیز معتقدند که شمن می‌تواند به ببر تبدیل شود (Evans, *Studies*, p.210). در هر صورت شمن چهارده روز پس از مرگش یک ببر می‌شود (ibid., p.211).

۵. یک **بومور بلیان** (یعنی، متخصص در اوراد و دعاهای مربوط به روح ببر) منطقهٔ کلانتان در حالیکه تلاش می‌کند دورهٔ جنون آیین تشرف خویش را به یاد آورد، تنها توانست به یاد آورد که او در جنگل سرگردان شده و ببری را دیده بود؛ او بر پشت ببر سوار شده بود و ببر او را به **کادانگ بالوک** برده بود، یعنی مکان اسطوره‌ای که ببر-انسان‌ها در آن زندگی می‌کنند. او پس از سه سال غیبت باز می‌گردد و از آن پس دیگر حملات صرع نداشت (Cuisinier, pp.5ff). البته، **کادانگ بالوک** «جهان زیرین در بوته‌زار» است که در آنجا تشرف (نه ضرورتاً تشرف شمنی) انجام می‌شود.

افسانه‌ای نگریتویی وجود دارد که، به نظر ما، سناریوی باستانی تشرف شمنی را در خود دارد. ماری بزرگ، مات چینوی،[1] در کنار مسیری زندگی می‌کند که به قصر تاپِژن (تاپِذنْ) منتهی می‌شود. این مار فرش‌هایی برای تاپرن درست می‌کند؛ آنها فرش‌های زیبا، با زیورهای بسیار هستند که از تیرکی آویزانند؛ این مار زیر آنها زندگی می‌کند. در شکمش بیست یا سی چینوی مؤنث بسیار زیبا، و مقدار زیادی زیور و زینت‌های سر، شانه‌ها، و دیگر اشیاء دارد. یک چینوی که هالاک گیهمال[2] («اسلحهٔ شمن»[3]) نام دارد به عنوان محافظ گنجینه‌هایش بر پشت این مار زندگی می‌کند. وقتی که یک چینوی قصد دارد وارد شکم مار شود، هالاک گیهمال او را در معرض دو آزمون سخت قرار می‌دهد، که ساختار و مفهومشان به وضوح به آیین تشرف مربوط می‌شوند. این مار در زیر تیرکی می‌خوابد که هفت فرش را نگه می‌دارد، و این فرش‌ها، دائماً در حال نزدیک شدن و جدا شدن از هم، تکان می‌خورند. داوطلب چینویی باید به سرعت کافی از آن عبور کند تا بر پشت مار نیفتد. آزمون دوّم شامل ورود به جعبهٔ تنباکویی است که درپوش آن به سرعت زیادی باز و بسته می‌شود. چنانچه داوطلب از این دو آزمون سخت موفق بیرون بیاید، او می‌تواند وارد مار شود و همسری را در میان زنان چینوی انتخاب نماید.[4]

در اینجا یکبار دیگر ما بن‌مایهٔ در جادویی آیین تشرف را می‌یابیم که در یک لحظه بسته و باز می‌شود، مضمونی که ما پیش از این با آن در استرالیا، آمریکای شمالی، و آسیا روبرو گردیده‌ایم. همچنین، ما دیده‌ایم که عبور از جاییکه یک هیولای مارمانند در آنجا هست، معادل آیین تشرف است.

---

1. Mat Chinoi
2. Halak Gihmal
3. The Weapon Shaman
4. Evans, *Studies*, p.151.

در میان باتاک‌های پالاوان،[1] دیگر قوم پیگمی مالزی، شمن، **بالیان**،[2] خلسه‌اش را با رقصیدن بدست می‌آورد. این اکنون دال بر اینست که این روش دستخوش تأثیرات هندو ـ مالزی شده است. این تأثیرات حتی در اعتقادات خاکسپاری آنها مشهودتر است. روح فرد مرده به مدت چهار روز در کنار بستگانش می‌ماند؛ آنگاه آن از دشتی، که در وسط آن درختی قرار دارد، عبور می‌کند. آن از درخت بالا می‌رود و به نقطه‌ای می‌رسد که زمین مماس با آسمان است. در آنجا منتظر روح غولی عظیم‌الجثه می‌ماند که، طبق اعمال فرد، در زندگی، مشخص می‌سازد که آیا روح او می‌تواند برود یا باید به درون آتش انداخته شود. سرزمین مردگان هفت طبقه دارد ـ که باید بگوییم برابر با هفت طبقه آسمان است. روح یکی پس از دیگری آنها را می‌پیماید. وقتی که به آخرین طبقه می‌رسد، به یک کرم شب‌تاب تبدیل می‌شود.[3] عدد هفت و مجازات با آتش، همچنانکه ما دیده‌ایم،[4] باورهایی با منشأ هندی هستند.

دو قوم بومی دیگر ماقبل مالزیایی شبه‌جزیرهٔ مالزی، یعنی ساکای‌ها و ژاکون‌ها، مسائل متعددی را پیش روی قوم‌شناسان می‌گذراند.[5] از نقطه نظر تاریخ ادیان، این مسلم است که شمنیسم نقش بسیار مهمی را در میان آنها ایفا می‌کند تا در میان پیگمی‌های سمانگ، هر چند که روش اساساً یکی است. ما دوباره کلبهٔ مدوّر ساخته شده از برگ‌ها را می‌یابیم که **هالا** (ساکای) یا **پویانگ** (ژاکون: صورت دیگری از اصطلاح مالزیایی **پاوانگ**[6]) با دستیارانش وارد آن

---

1. Palawan
2. balian
3. Cole, *The Peoples of Malaysia*, pp.70ff.
۴. نگاه کنید به ص ۴۲۴ به بعد.
5. Cf. Cole, pp.92ff., 111ff.; Evans, *Studies*, pp.208ff. (Sakai), 264ff. (Jakun). در *Pagan Races*, II, pp.174ff اثر اسکیت و بلاگدن تلاش شده تا اعتقادات دینی سه قوم ماقبل مالزیایی شبه جزیرهٔ مالزی ـ پیگمی‌ها، ساکای‌ها، ژاکون‌ها ـ شرح و توضیح داده شود.
6. Pawang

می‌شود؛ ما آنها را در حال آواز خواندن‌های یکنواخت، و احضار ارواح یاریگرشان، می‌یابیم. اهمیت بیش از پیش ارواح یاریگر، که در نتیجهٔ خواب به ارث برده می‌شوند و بدست می‌آیند، دالّ بر تأثیر مالزی است. در مالزی گاهی از ارواح یاریگر کمک طلبیده می‌شود. درون کلبه دو هرم پله‌دار وجود دارد،[1] که علامت نمادین صعود به درون آسمان است. شمن برای جلسهٔ احضار سرپوش ویژه‌ای مزیّن به روبان‌های بسیار می‌پوشد،[2] که گواه دیگری بر تأثیر مالزی است.

اجساد شمن‌های ساکایی در خانه‌هایی که آنها می‌میرند، بدون خاکسپاری، رها می‌شوند.[3] پوتئو[4]های کِنتا[5] سمانگ در حالیکه سرهایشان از قبر بیرون است دفن می‌شوند؛ اعتقاد بر اینست که ارواح آنها، به جای اینکه شبیه ارواح دیگر انسان‌های زمینی به غرب روند، به طرف شرق رهسپار می‌شوند.[6] این جزئیات نشان می‌دهد که آنها طبقه‌ای از موجودات مفتخر به حساب می‌آیند، که در نتیجه از زندگی پس از مرگی برخوردار می‌گردند که با زندگی سایر افراد قبیله تفاوت دارد. پویانگ‌های ژاکون پس از مرگ بر روی سکوهایی قرار داده می‌شوند، «ارواح آنها به طرف آسمان بالا می‌روند، در حالیکه ارواح انسان‌های عادی زمینی، که بدنشان دفن می‌شوند، به سوی جهان زیرین می‌روند».[7]

---

1. Evans, *Studies*, pp.211ff.
2. Ibid., p.214.
3. Cf. ibid., p.217.
4. puteu
5. Kenta
6. Evans, "Schebesta on the Sacerdo-Therapy of the Semang", p.120.
7. Id., *Studies*, p.256.

در خصوص مفاهیم کیهان‌شناختی ـ دینی این آیین‌ها و باورهای مربوط به خاکسپاری، نگاه کنید به ص ۲۳۲ به بعد؛

On the *Poyang* of the Benua-Jakun of Johore, Skeat and Blagden, *Pagan Raes*, II, pp.350ff.

شمنیسم در جزایر آندامان و نیکوبار

بر طبق اطلاعاتی که توسط رادکلیف ـ براون[1] انتشار یافت، در جزایر آندامان شمالی، حکیم ساحر (**اُکو ـ جومو**[2] از نظر لغوی به معنای «خواب بیننده» یا «کسی که از خواب‌ها سخن می‌گوید») نیرویش را از طریق تماس با ارواح بدست می‌آورد. او مستقیماً در جنگل، یا در خواب‌ها با ارواح روبرو می‌شود، امّا معمول‌ترین روش تماس با ارواح، مرگ است؛ وقتی کسی می‌میرد و به زندگی باز می‌گردد، از آن پس او یک **اُکو ـ جومو** است. به این نحو، رادکلیف براون مردی را دید که به شدت بیمار بود، و او با دوازده ساعت بیهوشی، مرده قلمداد شد. او راجع به فرد دیگری شنید که مرده بود و سه‌بار زنده شد. این سنت آشکارا چهارچوب کلی مرگ آیین تشرف را نشان می‌دهد که با تجدید حیات داوطلب دنبال می‌شود. امّا جزئیات بیشتری راجع به این نظریه و روش تشرف وجود ندارد؛ آخرین **اُکو ـ جوموها** پیش از این در حوالی آغاز این قرن مرده بودند، با وجود این مطالعه حیات آنها به طور عینی و بی‌طرفانه مفید خواهد بود.[3]

اُکو ـ جوموها با اثربخشی درمان‌هایشان و جادوی هواشناختی‌شان شهرت و اعتبارشان را حفظ کردند (زیرا اعتقاد بر این بود که این آنها بودند که توفان‌ها را پیشگویی می‌کردند). امّا درمان به معنای واقعی آن شامل تجویز داروهایی می‌شود که اکنون برای هر کس شناخته شده است، و هر کسی از آنها استفاده می‌کند. همچنین گاهی آنها به بیرون راندن شیاطینی می‌پرداختند که باعث بروز بیماری می‌شدند؛ یا علاوه بر آن، آنها قول می‌دادند مستقیماً در خواب‌ها به درمان پایان دهند. ارواح خواص جادویی چیزهای مختلف (مواد

---

1. Radcliffe-Brown
2. oko-jumu
3. A. R. Radcliffe-Brown, *The Andaman Islanders*, pp.175ff.; cf. also Stiglmayr, "Schamanismus bei den Negritos Südostasiens", Pt.2.

معدنی و گیاهان) را برای آنها آشکار می‌ساختند. آنها از بلورهای کوارتز استفاده نمی‌کردند.

حکیم ساحران جزایر نیکوبار[1] هم با عمل‌درمانی به وسیلهٔ «بیرون آوردن» شیء جادویی که سبب بیماری شده است (تکه‌ای زغال یا سنگریزه، مارمولک، و غیر آنها) آشنایی دارند و هم با جستجو برای یافتن روح ربوده شده توسط ارواح پلید. در نیکوبار مراسم بسیار جالبی برای تشرف حکیم ساحران آتی وجود دارد. معمولاً جوانی مریض احوال برای شمن شدن در نظر گرفته می‌شود؛ ارواح بستگان یا دوستانی که به تازگی مرده‌اند شب هنگام انتخابشان را با باقی گذاشتن برخی علائم (مرغ‌هایی را در حالیکه پاهایشان به همدیگر بسته شده، باقی می‌گذارند، و غیره) در خانه نشان می‌دهند. اگر جوانی از اینکه شمن شود اجتناب کند، او می‌میرد. پس از این انتخاب مراسم عمومی به نشانهٔ آغاز کارآموزی وجود دارد. بستگان و دوستان در جلوی خانه جمع می‌شوند؛ در داخل خانه، شمن‌ها مبتدی را روی زمین می‌خوابانند و او را با برگ‌ها و شاخه‌ها می‌پوشانند، و پرهای بال یک جوجه را روی سرش قرار می‌دهند. (این خاکسپاری با گیاه می‌تواند خاکسپاری نمادین و پرها نماد جادویی نیروی عرفانی پرواز تفسیر شود). وقتی که مبتدی برمی‌خیزد حاضرین به او گردنبند و جواهرات مختلف می‌دهند، و او باید در طی کل دورهٔ کارآموزشی‌اش به گردنش بیندازد؛ او وقتی کارآموزی‌اش پایان می‌یابد آنها را به صاحبانشان باز خواهند گرداند.

سپس تختی برای او مهیا می‌شود، که او در آن از دهکده‌ای به دهکده‌ای برده می‌شود، و به او نوعی عصای شاهی و نیزه‌ای برای جنگیدن با ارواح پلید داده می‌شود. چند روز بعد شمن‌های استاد او را به اعماق جنگل، در وسط جزیره می‌برند. برخی دوستان گروه را تا مسافتی معین همراهی می‌کنند؛ آنها

---

1. Nicobar Islands

پیش از ورود به «سرزمین ارواح» توقف می‌کنند، زیرا ممکن است ارواح مردگان فراری داده شوند. تعلیم سرّی در اصل یادگیری رقص‌ها و کسب توانایی مشاهدهٔ ارواح است. پس از مدتی در جنگل (یعنی، در سرزمین مردگان) مبتدی و اساتیدش به دهکده باز می‌گردند. مبتدی جوان هر شب در طی کارآموزی‌اش حداقل به مدت یک ساعت در جلوی خانه‌اش می‌رقصد. وقتی که تشرفش کامل می‌شود، اساتید به او یک چوبدستی می‌دهند. در اینجا مسلماً مراسم دیگری وجود دارد که یک شمن او را تقدیس می‌کند، امّا این امکان وجود نداشته است تا هر گونه جزئیات دقیقی دربارهٔ آن جمع‌آوری شود.[1]

این تشرف شمنی فوق‌العاده جالب تنها در کار نیکوبار[2] یافت می‌شود؛ این تشرف در سایر مناطق مجمع‌الجزایر نیکوبار ناشناخته است. بی‌شک برخی عناصر کهن هستند (خاکسپاری در زیر برگ‌ها، رفتن به «سرزمین ارواح»)، امّا بسیاری از عناصر دیگر نشان‌دهندهٔ تأثیر هند هستند (تخت مبتدی، نیزه، عصای شاهی، چوبدستی). ما در اینجا نمونهٔ بارزی از آمیخته شدن سنت شمنی در نتیجهٔ ارتباطات فرهنگی با تمدنی پیشرفته را داریم که روش جادویی بسیار پیچیده‌ای را طول و تفصیل داده‌اند.

شمنیسم مالزی

آنچه شمنیسم مالزی نامیده می‌شود ویژگی‌های متمایزش، فراخوانی روح ببر و بدست آوردن شرایط **لوپا**[3] است. **لوپا** حالت بیهوشی است که شمن دچار آن می‌شود و در طی آن ارواح در او وارد می‌شوند، یعنی او را «تسخیر می‌کنند» و به سؤالاتی که حضّار مطرح می‌کنند پاسخ می‌دهند. جلسهٔ احضار

---

1. George Whitehead, *In the Nicobar Islands*, pp.128ff, 147ff.

2. Car Nicobar

3. lupa

ارواح مالزیایی، خواه مورد مربوط به درمان شخصی است یا مراسم دفاع و مقاومت جمعی در برابر بیماری‌های همه‌گیر (به عنوان مثال، در رقص‌های **بلیان**[1] کلانتان)، معمولاً شامل فراخوانی ببر می‌شود. این به خاطر نقش نیای اسطوره‌ای و در نتیجهٔ نقش استاد آیین تشرف است، که در سرتاسر این منطقه به ببر داده می‌شود.

بِنوا[2]ها، اعضای قبیلهٔ نخستین و اصلی مالزیایی معتقدند که **پویانگ** در روز هفتم پس از مرگش به یک ببر تبدیل می‌شود. اگر پسرش می‌خواهد نیروی او را به ارث بَرد، او باید، در حالیکه چیزهای خوشبوکننده می‌سوزاند، به تنهایی در کنار جسد بیدار بماند. شمن مرده در روز هفتم به شکل مرده، آماده پریدن بر روی داوطلب ظاهر می‌شود. داوطلب باید بدون نشان دادن کمترین نشانهٔ ترس، به سوزاندن عود ادامه دهد. پس ببر ناپدید می‌شود و تشرف در خلسه‌اش اتفاق می‌افتد. سپس زنان ارواح مصاحب او می‌شوند. چنانچه پسر **پویانگ** این آیین را انجام نمی‌داد، روح شمن مرده برای همیشه در بدن ببر باقی می‌ماند و «انرژی» شمنی‌اش به طور علاج‌ناپذیری دور از دسترس جامعه می‌ماند.[3] در اینجا نوعی سناریوی تشرف ویژه قابل تشخیص است: انزوا در بیشه‌زار، بیدار ماندن در کنار جسد، آزمون سخت ترس، شبح وحشت‌انگیز استاد آیین تشرف (=نیای اسطوره‌ای)، محافظت از روح -زن زیبا.

جلسهٔ احضار ارواح به معنای واقعی آن درون کلبه‌ای مدوّر یا محفل (دایره‌وار) جادویی اتفاق می‌افتد، و هدف اغلب جلسات احضار ارواح چاره

---

1. belian
2. Benua
3. T. J. Newbold, *Political and Statistical Account of the British Settlements in the Straits of Malacca*, II, pp.387-89; R. O. Winstedt: *Shaman, Saiva and Sufi: a Study of the Evolution of Malay Magic*, pp.44-45; "Kingship and Enthronement in Malaya", pp.135ff. ("The Malay King as Shaman").

و علاج کردن، یعنی پیدا نمودن اشیای گمشده یا دزدیده شده است. معمولاً شمن در طی جلسات احضار ارواح زیرپوششی می‌ماند. عود دادن، رقصیدن، موسیقی و طبل زدن در هر جلسهٔ احضار ارواح مالزیایی از عناصر مقدماتی ضروری هستند. ورود روح با لرزش شعلهٔ شمع آشکار می‌شود. اعتقاد بر اینست روح اوّل از همه وارد شمع می‌شود و از اینرو شمن برای مدت طولانی چشمانش را بر روی شعله خیره می‌سازد، به امید آنکه علت بیماری را کشف کند. معمولاً درمان شامل مکیدن اعضای مبتلا به بیماری می‌شود، امّا وقتی که **پویانگ** به حالت خلسه می‌رود او می‌تواند شیاطین را نیز بیرون راند و او به تمام سؤالاتی که از او پرسیده می‌شود پاسخ می‌دهد.[1]

تجسم ببر با هدف فراخوانی و تضمین حلول نیای اسطوره‌ای، یعنی نخستین شمن بزرگ انجام می‌شود. **پاوانگی** که توسط اسکیت مشاهده شد عملاً خود را به شکل یک ببر درآورد؛ او چهار دست و پا راه می‌رفت، می‌غرّید، و بدن بیمار را به مدت طولانی لیس می‌زد، همچنانکه ماده ببر توله‌هایش را لیس می‌زند.[2] رقص‌های جادویی **بومور بلیان** کلانتان‌ها باید شامل تجسم ببر باشد، قطع نظر از اینکه دلیل جلسهٔ احضار ارواحی که ترتیب داده شده است هر چه می‌خواهد باشد.[3] رقص به حالت **لوپا**، «فراموشی» یا «خلسه» (از **لوپای** سنسکریت، «مفقود شدن»، «ناپدید شدن») منجر می‌شود، که در آن عامل، آگاهی از شخصیت خودش را از دست می‌دهد و تجسم یک روح می‌شود.[4] پس از آن گفتگوی نهایی بین رقاص در حالت خلسه و حضار شروع می‌شود. چنانچه این رقص به منظور درمان ترتیب داده شده باشد،

---

1. Winstedt, *Shaman, Saiva and Sufi*, pp.96-101.
2. W. W. Skeat, *Malay Magic*, pp.436ff.; Winstedt, *Shaman, Saiva and Sufi*, pp.97ff.
3. Cuisinier, pp.38ff., 74ff., etc.
4. Ibid., pp.34ff., 80ff., 102ff.

درمانگر از خلسه برای پرسیدن سؤالات و کشف علل بیماری و درمان آن استفاده می‌کند.[1]

به نظر نمی‌رسد که چنین رقص‌ها و درمان‌های جادویی، پدیده‌های شمنی به معنای دقیق کلمه قلمداد شوند. تجسم ببر و خلسه ـ تسخیر به قلمرو **بومور** و **پاوانگ** محدود نمی‌شوند. بسیاری از اشخاص دیگر می‌توانند ببر را ببینند، آن را احضار کنند، یا شکل آن را به خود بگیرند. و امّا حالت **لوپا**، در دیگر مناطق مالزی (مثلاً، در میان بسیسی‌ها) برای همهٔ اشخاص دست‌یافتنی است؛ در طی احضار ارواح، هر شخصی می‌تواند به حالت خلسه رود و به تمام سؤالاتی که از او ممکن است پرسیده شود پاسخ دهد.[2] این پدیده‌ای ارتباطی است که قویاً ویژگی باتاک‌های سوماترا نیز هست. امّا، بر طبق تمام آنچه ما سعی نموده‌ایم در این کتاب نشان دهیم، نباید «تسخیر» با شمنیسم خلط شود.

شمن‌ها و کاهنان در سوماترا

در دین باتاک‌های سوماترا، که شدیداً تحت تأثیر اعتقادات هندی بوده است،[3] تصور جان (**توندی**)[4] حکمفرما است؛ روح وارد بدن می‌شود و آن را از طریق سوراخ خروجی ترشحات بدن ترک می‌کند. در واقع، مرگ، ربودن جان توسط یک روح (**بیگو**)[5] است؛ چنانچه متوفی مردی جوان است، یک **بیگوی** زن او را به همسری خویش گرفته است، و بالعکس. مرده و ارواح از طریق واسطه‌ها صحبت می‌کنند.

---

1. Cuisinier, p.69.

2. Skeat and Blagden, *Pagan Races*, II, p.307.

۳. نگاه کنید به ص ۴۳۲.

4. tondi

5. begu

شمن‌ها (سیباسو،[1] «کلمه») و کاهنان (داتو)،[2] گرچه به لحاظ ویژگی و رسالت دینی متفاوتند، امّا هدف مشابهی را دنبال می‌کنند ـ از روح در برابر ربوده شدن توسط شیاطین محافظت می‌کنند و کمال و تمامیت فرد را تضمین می‌کنند. در میان باتاک‌های نواحی شمالی سیباسو همواره یک زن است، و شمنیسم معمولاً موروثی است. در آنجا هیچ تعلیم انسانی وجود ندارد؛ شخصی که توسط ارواح «انتخاب شده» تشرف را مستقیماً از آنها دریافت می‌کند ـ یعنی قادر می‌شود «ببیند» و پیشگویی کند یا توسط روح «تسخیر» شود،[3] و به عبارت دیگر، خودش را با آن یکی سازد. جلسهٔ احضار روح سیباسو هنگام شب برگزار می‌شود؛ شمن طبل می‌زند و دور آتش می‌رقصد تا ارواح را احضار کند. هر روحی آهنگ ویژهٔ خودش و حتی رنگ خاص خودش را دارد، و سیباسو در صورتی که او بخواهد ارواح متعددی را احضار کند، لباسی رنگارنگ می‌پوشد. حضور آنها با عباراتی آشکار می‌شود

---

1. sibaso

2. datu

۳. «تسخیر»، چه خودبه‌خودی، یا به طور اختیاری ایجاد شود، پدیده‌ای متداول در میان باتاک‌ها است. هر کسی می‌تواند ظرف بیگو [*begu*]، یعنی ظرف روح یک شخص مرده شود؛ آن از دهان واسطه مدیوم صحبت می‌کند و اسرار را فاش می‌کند. «تسخیر» اغلب اشکال شمنی به خود می‌گیرد: واسطه زغال‌های سوزان را برمی‌دارد و آنها را در دهانش قرار می‌دهد، و تا نقطهٔ طغیان می‌رقصد و جست و خیز می‌کند،...؛

cf. J. Warneck, *Die Religion der Batak*, pp.68ff.; T. K. Oesterreich, *Possession*, pp.252ff.

امّا، برخلاف شمن، شخص واسطه باتاکی نمی‌تواند بیگوش را کنترل کند و این در اختیار بیگو یا در اختیار هر شخص مردهٔ دیگری است که بخواهد او را «تسخیر کند». این واسطه گری خودبه‌خودی و طبیعی را، که ویژگی احساس دینی باتاک‌ها است، می‌توان تقلیدی از برخی فنون شمنی قلمداد نمود. در خصوص شمنیسم اندونزی به طور کلی، همچنین نگاه کنید به،

G. A. Wilken, "Het Shamanisme bij de Volken van den Indischen Archipel", pp.427-97; A. C. Kruyt (kruijt), *Het Animisme in den Indischen Archipel*, pp.443ff.

که توسط **سیباسو** به زبان رمزی، یعنی «زبان ارواح» بیان می‌شود و باید ترجمه و تفسیر شود. گفتگو به علل بیماری و طُرُق درمان آن مربوط است؛ **بیگو** قول می‌دهد چنانچه بیمار قربانی‌هایی را پیشکش نماید، درمان را انجام دهد.[1]

کاهن باتاک، **داتو**، همواره مرد است و پس از رئیس بالاترین جایگاه اجتماعی را دارد. امّا او، شفادهنده نیز هست و ارواح را به زبان رمزی احضار می‌کند. **داتو** در برابر بیماری‌ها و افسون‌ها از بیمار محافظت می‌کند؛ جلسهٔ (احضار ارواح) درمانی شامل جستجو برای یافتن روح بیمار می‌شود. علاوه بر این، او می‌تواند **بیگویی** را که داخل بدن بیمار شده است، دور کند؛ او همچنین می‌تواند مسموم نماید، گرچه تصور می‌شود تنها یک «جادوگر سفید» باشد. برخلاف **سیباسو**، **داتو** توسط استاد تشرف می‌یابد؛ علی‌الخصوص، اسرار جادوگری را بر او آشکار می‌گرداند، که در «کتاب‌هایی» از پوست درخت مکتوبند. استاد نام هندی **گورو**[2] را دارد؛ او اهمیت زیادی به چوبدستی جادویی‌اش می‌دهد که پوشیده از تصاویر نیاکان و سوراخی حاوی مواد جادویی است. **گورو**، به کمک این چوبدستی، از اهالی دهکده حفاظت نموده و می‌تواند سبب باریدن باران شود. امّا ساختن چوبدستی جادویی فوق‌العاده سخت و پیچیده است؛ حتی این روند مستلزم قربانی بچّه است، که با سُرب گداخته کشته می‌شود تا روحش بیرون آید و به روحی با خلق و خوی جادوگر تبدیل شود.[3]

تمام اینها تأثیر جادوگری هندی را نشان می‌دهند. ما ممکن است چنین بپنداریم که **داتو** نقش کاهن ـ جادوگر را ایفا می‌کند، در حالیکه **سیباسو** تنها معرّف شخصی صاحب خلسه، یعنی «مردی با ارواح» است. **داتو** خلسهٔ عرفانی را تجربه نمی‌کند؛ او در مقام جادوگر و «برگزارکنندهٔ آیین» عمل

---

1. E. M. Loeb, *Sumatra*, pp.80-81.

2. guru

3. Loeb, *Sumatra*, pp.80-88.

می‌کند؛ او شیاطین را دور می‌کند. همچنین، او باید در جستجوی روح بیمار برود، امّا سفر عرفانی‌اش خلسه‌آمیز نیست؛ ارتباطاتش با عالم ارواح، ارتباطی از نوع خصومت یا برتری ـ ارباب ـ رعیتی ـ هستند. **سیباسو** صاحب خلسه‌ای تمام عیار است؛ او خیلی خودمانی با ارواح زندگی می‌کند، او اجازه می‌دهد خودش (توسط آنها) «تسخیر شود»، او غیبگو و پیامبر می‌شود. او «انتخاب» شده است ـ و در برابر انتخاب الهی یا نیمه الهی از هیچ‌کس نمی‌توان کمک گرفت.

دوکون منانگکابوی سوماترا هم شفادهنده و هم واسطه است. این مقام، که عموماً موروثی است، هم به روی مردان و هم به روی زنان باز است. فرد پس از تن دادن به تشرف، یعنی، پس از آنکه یاد می‌گیرد نامرئی شود و ارواح را هنگام شب ببیند، یک **دوکون** می‌شود. جلسهٔ احضار ارواح در زیر یک پتو اتفاق می‌افتد؛ پس از یک ربع **دوکون** شروع به لرزیدن می‌کند، که نشانهٔ آن است که روح او بدنش را ترک کرده است و در راه خود به سوی «دهکدهٔ روح» است. صداهایی از زیر پتو شنیده می‌شوند. **دوکون** از ارواحش می‌خواهد به جستجوی روح سرگردان بیمار بپردازند. خلسه ساختگی است؛ **دوکون** جسارت آن را ندارد تا جلسهٔ احضار ارواح را در جلوی چشم همهٔ حضّار برگزار کند، همچنانکه همکار باتاکی او اینگونه عمل می‌کند.[1] **دوکون** در نیاس[2] در کنار دیگر طبقات کاهنان و شفادهندگان نیز یافت می‌شود. او در طی درمان لباس خاصی می‌پوشد؛ او مویش را می‌آراید و تکه پارچه‌ای روی دوشش می‌اندازد. در اینجا نیز، بیماری عموماً به خاطر دزدیده شدن روح توسط خدایان، شیاطین، یا ارواح است، و جلسهٔ احضار ارواح شامل جستجو برای یافتن آن می‌شود. معمولاً آشکار می‌گردد که روح توسط «مارهای دریا» (دریا نماد عالم ماوراء است) ربوده شده است. برای

---

1. Ibid., pp.125-26.

2. Nias

بازگرداندن آن، حکیم ساحر به سه خدا ـ نینْوا،[1] فالاهی،[2] و اوپی[3] ـ متوسل می‌شود و با چهچهه یا سوت زدن مداوم آنها را فرا می‌خواند تا اینکه او با آنها ارتباط برقرار می‌کند؛ آنگاه او به خلسه فرو می‌رود. امّا دوکون نیاسان از روش مکیدن نیز استفاده می‌برد، وقتی که او در پیدا کردن علت بیماری موفق می‌شود، سنگ‌های کوچک قرمز یا سفیدی را به حضّار نشان می‌دهد.[4]

شمن منتاوی با ماساژ دادن، تطهیر نمودن‌ها، گیاهان دارویی، و طُرق مشابه، نیز درمان می‌کند. امّا جلسهٔ احضار ارواح واقعی و معمول اندونزیایی را دنبال می‌کند: شمن برای مدت طولانی می‌رقصد، بیهوش روی زمین می‌افتد، و روحش در قایقی که عقاب‌ها آن را می‌کشند، به آسمان برده می‌شود. در آنجا او دربارهٔ علل بیماری (پرواز روح؛ مسموم شدن توسط ساحران دیگر) با ارواح مشورت می‌کند و داروهایی را دریافت می‌کند. شمن منتاوی هرگز هیچ نشانه‌ای از «تسخیر» نشان نمی‌دهد و هیچ آگاهی نسبت به بیرون راندن ارواح پلید از بدن بیمار ندارد.[5] او بیشتر داروسازی است که گیاهان دارویی را پس از سفری آسمانی پیدا می‌کند. خلسه نمایشی نیست؛ حضّار گفتگوی او با ارواح آسمانی را نمی‌شنوند. به نظر می‌رسد او هیچگونه ارتباطی با شیاطین یا «قدرت» تسلط بر آنها را ندارد.

روش مشابهی توسط شمن کوبو[6] (جنوب سوماترا) به‌کار برده می‌شود: او می‌رقصد تا اینکه او به حالت خلسه می‌رود، پس از آن روح بیمار را می‌بیند که توسط یک روح اسیر شده است یا شبیه پرنده‌ای بر روی درخت نشسته است.[7]

---

1. Ninwa
2. Falahi
3. Upi
4. Ibid., pp.155ff.
5. Loeb, *Sumatra*, pp.198ff.; "Shaman and Seer", pp.66ff.
6. Kubu
7. Id., *Sumatra*, p.286.

شمنیسم در بورنئو و سِلِبز[1]

در میان دوسون‌های شمال بورنئو، که از نژاد نخستین مالزیایی‌اند و ساکنان بومی این جزیره هستند، کاهنه‌ها نقش اصلی و مهمی دارند. تشرف آنها سه ماه به طول می‌انجامد. در طی این مراسم آنها از زبان رمزی استفاده می‌کنند. به این مناسبت آنها لباس مخصوصی می‌پوشند: صورت با پارچه‌ای آبی پوشانده می‌شود و آنها کلاه قیف‌مانندی می‌پوشند که با پرها و پوست‌های خروس تزئین می‌شود. جلسهٔ احضار ارواح مشتمل بر رقص‌ها و آوازها است؛ مردان صرفاً نقش همراهی‌کننده در موسیقی را ایفا می‌کنند. امّا مهارت ویژهٔ کاهنه پیشگویی است و به جادوگری بی‌اهمیت تعلق دارد تا شمنیسم به معنای واقعی آن. او ساقه‌ای خیزرانی را بر روی انگشت به حالت تعادل نگه می‌دارد و می‌پرسد: اگر فلانی دزد است، ساقهٔ خیزران چنین و چنان تکانی بخورد، و غیره.[2]

در میان دیاک‌های نواحی مرکزی دو نوع جادوگر ـ درمانگر وجود دارد: **دایا بروری**،[3] که معمولاً از مردان هستند و حوزهٔ کاری‌شان درمان کردن است، و **باریش**،[4] که معمولاً زنان به این کار گمارده می‌شوند، و متخصصین «معالجهٔ» محصولات شالیزار هستند. بیماری، یا وجود ارواح پلید در بدن یا مفقود شدن روح قلمداد می‌شود. شمن‌های هر دو طبقه قدرت خلسه‌آمیز برای دیدن روح انسان یا روح محصولات را دارند، حتی اگر به مسافت‌های بسیار دور فرار کرده‌اند. سپس آنها ارواح فراری را تعقیب می‌کنند، آنها را (به شکل یک مو) می‌گیرند، و به جایشان در بدن (یا محصولات) باز می‌گردانند. وقتی

---

۱. Celebes، جزیره‌ای در شرق بورنئو (م).

2. Evans, *Studies*, pp.4ff., 21ff., 26ff.

3. daya beruri

4. barich

که بیماری توسط روحی پلید ایجاد می‌شود، جلسهٔ احضار ارواح به مراسم بیرون راندن خلاصه می‌شود.[۱]

شمن سی دیاک، **مانانگ** نامیده می‌شود. او از جایگاه اجتماعی بالایی برخوردار است، و دقیقاً در مرتبهٔ پس از رئیس قرار می‌گیرد. معمولاً حرفهٔ **مانانگ** موروثی است. امّا به دو دسته تقسیم می‌شوند: آنهایی که شهودشان را در خواب‌ها بدست می‌آورند و در نتیجه از حمایت یک یا چند تن روح برخوردار می‌شوند، و آنهایی که به اختیار خودشان شمن می‌شدند و لذا هیچگونه ارواح مصاحب ندارند. در هر صورت، **مانانگ** به معنای واقعی آن واجد شرایط نیست مگر پس از آنکه او توسط اساتید معتبر تشرف یافته باشد.[۲] ممکن است **مانانگ** مرد یا زن باشد، و نیز مردی فاقد جنسیت (ناتوان و عنیّن) باشد؛ اهمیت و معنای آیینی گروه دوم بعداً مورد بحث قرار خواهد گرفت.

مانانگ جعبه‌ای حاوی مقداری اشیاء جادویی دارد، که مهم‌ترین آنها بلورهای کوارتز، **باتا ایلائو**[۳] («سنگ‌های نور و روشنی»)، هستند که به کمک آنها شمن روح بیمار را پیدا می‌کند. زیرا، در اینجا نیز، علت بیماری پرواز روح است، و هدف از جلسهٔ احضار ارواح پیدا کردن آن و بازگرداندن آن به جایش در بدن است. جلسهٔ احضار ارواح هنگام شب اتفاق می‌افتد. بدن بیمار با سنگ‌ها مالیده می‌شود، آنگاه حضّار شروع به همخوانی آهنگ‌های یکنواخت می‌کنند در حالیکه **مانانگ** اصلی تا نقطهٔ از پا افتادن می‌رقصد؛ از این جهت است که او به دنبال روح بیمار می‌گردد و آن را فرا می‌خواند. اگر بیماری خطرناک باشد، روح چندین‌بار از دستان **مانانگ** می‌گریزد. وقتی

---

1. H. Ling Roth, *The Natives of Sarawak and British North Borneo*, I, pp.259-63.

۲. نگاه کنید به، ص ۱۲۱ به بعد.

3. bata ilau

شمن اصلی روی زمین افتاده است، پتویی روی او انداخته می‌شود و حضار منتظر سفر خلسه‌آمیز او می‌مانند. زیرا به مجرد اینکه او در حالت خلسه است، **مانانگ** در جستجوی یافتن روح بیمار به جهان زیرین پایین می‌رود. سرانجام او آن را می‌گیرد، و به طور ناگهانی برمی‌خیزد در حالیکه آن را در دستش دارد، سپس آن را از طریق جمجمه در جای خودش قرار می‌دهد. جلسهٔ احضار ارواح **بلیان** نامیده می‌شود، و پِرهام،[1] با توجه به سختی روششان، تا چهارده نوع از آن را تمیز می‌دهد. درمان با قربانی کردن یک جوجه پایان می‌یابد.[2]

به نظر می‌رسد **بلیان** سی دیاک، در شکل کنونی‌اش، یک پدیدهٔ جادویی ـ دینی پیچیده و آمیخته باشد. تشرف **مانانگ** (ماساژ با سنگ‌های جادویی، آیین صعود، و غیر آنها) و برخی عناصر درمانی (اهمیت بلورهای کوارتز، ماساژ با سنگ‌ها) حاکی از روشی شمنی بسیار کهن است. امّا شبه خلسه (که به دقت در زیر پتو پنهان می‌شود) تأثیرات اخیر، با منشأ هندو ـ مالزیایی را نشان می‌دهد. در اعصار گذشته هر **مانانگی** پس از پایان تشرف لباس زنانه می‌پوشید، و او به پوشیدن آن در بقیهٔ طول زندگی‌اش ادامه می‌داد. امروزه چنین لباسی فوق‌العاده نادر شده است.[3] به هر حال، طبقهٔ خاصی از **مانانگ‌ها**،

---

1. Perham

2. Cf. H. L. Roth, I, pp.265ff.; Archdeacon J. Perham, "Manangism in Borneo", quoted by Roth, I, pp.271ff. See also Waldemar Stöhr, *Das Totenritual der Dajak*, pp.152ff.; cf. also ibid., pp.48ff.

(شمن روح شخص مرده را به عالم ماوراء همراهی می‌کند)، pp.125ff (آیین خاکسپاری).

3. H. L. Roth, I, pp.282ff.

مقایسه کنید با نایاب شدن مبدل‌پوشان و منحرفان جنسی (کسانی که جنسیت خود را تغییر می‌دهند یا دستکاری می‌کنند) در میان شمن‌های آروکانی

(A. Métraux, "Le Shamanisme Araucan", pp.315f.).

مانانگ بالی[1] برخی قبایل دریایی (طبقه‌ای ناشناخته برای تپه‌نشینان دیاک)، لباس زنان را می‌پوشند و خودشان را وقف همان مشاغل زنان می‌کنند. گاهی آنها، علیرغم استهزاء اهالی دهکده، «همسر» اختیار می‌کنند. این زنانه‌پوشی، با تمام تغییراتی که اقتضاء می‌کند، پس از دستور ماوراء طبیعی که سه‌بار در خواب‌ها دریافت شده‌اند، پذیرفته می‌شود؛ سزای سرپیچی از دستور مرگ خواهد بود.[2] این ترکیب عناصر آثار روشنی از جادوگری و اسطورهٔ مادرسالارانه را نشان می‌دهد، که سابقاً باید بر شمنیسم سی دیاک حکمفرما شده باشد؛ تقریباً تمامی ارواح توسط **مانانگ** با نام **اینی**[3] («مادر کبیر») احضار می‌شوند.[4] به هر حال، این واقعیت که این طبقهٔ **مانانگ** بالی در نواحی داخلی جزیره ناشناخته است نشان می‌دهد که کل مجموعه (مبدل‌پوشی، ناتوانی جنسی، مادرسالاری)، ولو در اعصار بسیار دور، از خارج وارد شده‌اند.

در میان انگادجو دیاک‌های بورنئوی جنوبی، **بلیان** و **باسیر**،[5] کاهنه ـ شمن زن و کاهن ـ شمن فاقد جنسیت (اصطلاح **باسیر** به معنای «ناتوانی در

---

1. Manang bali

2. H. L. Roth, I, pp.270f.

به ندرت یک فرد جوان **مانانگ بالی** می‌شود. آنها عموماً پیر یا مردان فاقد فرزند هستند، که به خاطر شرایط مادی فوق‌العاده وسوسه‌انگیز شیفتهٔ این کار می‌شوند، در خصوص مبدل‌پوشی و تغییر جنسیت در میان چوکچی‌ها، مقایسه کنید با،

W. G. Bogoras, *The Chukchee*, pp.448ff.

در جزیرهٔ رامری، بالای ساحل برمه، برخی ساحران لباس زنانه را اختیار می‌کنند، «همسر» یکی از همکارانشان می‌شوند، و سپس او را به عنوان «همسر دوم» با خود می‌برند، مردان با هر دوی آنها می‌توانند زندگی کنند.

(H. Webster, *Magic*, p.192).

به وضوح این یک آیین مبدل‌پوشی است، که هم در اطاعت از فرمان الهی یا به خاطر اعتبار و شهرت جادویی زن پذیرفته می‌شود.

3. Ini

4. H. L. Roth, I, p.282.

5. basir

تولیدمثل، ناتوان جنسی») واسطه‌های بین انسان‌ها و خدایان (خصوصاً سانجیانگ) هستند. در واقع گروه آخر که دوجنسی هستند، مانند زنان لباس می‌پوشند و رفتار می‌کنند.[۱] هم **بالیان** و هم **باسیر** توسط سانجیانگ «انتخاب» می‌شوند، و شخص بدون فراخوانی‌های آنها نمی‌تواند خدمتکارشان شود حتی اگر او به فنون معمول خلسه، رقص و طبل زدن متوسل شود. انگادجو دیاک‌ها، در این خصوص کاملاً آزادند؛ هیچ خلسه‌ای ممکن نیست مگر آنکه فرد توسط خدا فراخوانده شود. و امّا دوجنسی بودن و ناتوانی **باسیر**، از این امر ناشی می‌شود که این کاهن ـ شمن‌ها واسطه‌های بین دو سطح کیهانی ـ زمین و آسمان ـ به شمار می‌آیند و نیز از این حقیقت نشأت می‌گیرد که آنها عنصر زنانه (زمین) و عنصر مردانه (آسمان) را در شخص خودشان درآمیخته‌اند.[۲] ما در اینجا یک دوجنسی‌گرایی آیینی، یعنی یک دستورالعمل کهن مشهور برای اتحاد دوگانهٔ الهی و **تقابل تصادفی**[۳] داریم.[۴] فحشاگری **بالیان** شبیه دوجنسی‌گرایی **باسیر**، به‌گونه‌ای مشابه مبتنی بر اهمیت و معنای مقدس «واسطه» است، تا دوگانگی‌ها را منسوخ کند.

خدایان (سانجیانگ) خود را در **بالیان** و **باسیر** تجسد می‌بخشند و مستقیماً از طریق آنها صحبت می‌کنند. امّا این پدیدهٔ تجسد، «تسخیر» نیست. ارواح نیاکان یا مردگان هرگز **بالیان** یا **باسیر** را تسخیر نمی‌کنند؛ آنها صرفاً آلت‌های نمود خدایان هستند. مردگان از طبقهٔ دیگری از ساحران، **توکانگ**

---

۱. در خصوص این موضوع نگاه کنید به،

Justus M. van der Kroef, "Transvestitism and the Religious Hermaphrodite in Indonesia", passim.

2. H. Schärer: "Die Vorstellungen der Ober-und Unterwelt bei den Ngadju Dajak von Süd-Borneo", pp.78ff.; *Die Gottesidee der Ngadju Dajak in Süd-Borneo*, pp.59ff.

3. coincidentia oppositorum

4. Cf. Eliade, *Patterns*, pp.420ff.

تاوور[1] استفاده می‌برند. خلسهٔ **بالیان** و **باسیر** توسط سانجیانگ یا پس از سفرهای عرفانی که آنها برای دیدن «دهکدهٔ خدایان» به آسمان انجام می‌دهند، ایجاد می‌شود.

در اینجا چندین نکته شایان توجه هستند: رسالت دینی، تنها توسط خدایان عالم بالا مشخص می‌شود؛ ویژگی مقدس رفتار جنسی (ناتوانی جنسی، فحشاگری)، نقش ناچیزی که با روش خلسه (رقص، موسیقی،...) ایفا می‌شود، خلسه‌ای که با تجسد بخشیدن سانجیانگ یا با سفر عرفانی به آسمان ایجاد می‌شود؛ فقدان ارتباطات با ارواح نیاکان و در نتیجه نبود «تسخیر». تمامی این ویژگی‌ها صورت کهنهٔ دینی چنین پدیده‌ای را نشان می‌دهند. اگرچه کیهان‌شناسی و دین انگادجو دیاک احتمالاً در معرض تأثیرات آسیایی قرار گرفته‌اند، امّا ما دلایل موجهی در اختیار داریم تا چنین بپنداریم که **بالیان** و **باسیر** صورت باستانی و بومی شمنیسم هستند.

نظیر **باسیر** انگادجو دیاک، **تادو**[2] یا، **باجاسا**[3] بارئی تورادژا (سِلِبز)[4] است. اینها معمولاً زنان یا مردانی هستند که ادای زنان را درمی‌آورند (**باجاسا** در اصل به معنای «اغواکننده» بوده است). روش و فن خاص آنها مشتمل بر سفرهای خلسه‌آمیز به آسمان و جهان زیرین است، که **باجاسا** می‌تواند روحاً یا جسماً[5] این کار را انجام دهد. **مومپانریلانگا**،[6] مراسم تشرف دختران، آیین مهمی است که سه روز متوالی به طول می‌انجامد. همچنین **باجاسا** اقدام به جستجو برای یافتن ارواح سرگردان بیماری می‌کند؛ **باجاسا**، به کمک روح **ووراکه**[7] (متعلق به طبقهٔ ارواح جوّ)، از رنگین‌کمان به سوی خانهٔ پوئی دی سونگه،[8] خدای برین، بالا می‌رود، و روح بیمار را باز می‌گرداند.

---

1. tukang tawur
2. tadu
3. bajasa
4. Bare'e Toradja (Celebes)
5. in concreto
6. mompanrilagka
7. wurake
8. Puë di Songe

همچنین او وقتی که «روح برنج» محصولات را ترک می‌کند، و آنها را رها می‌کند تا خشک شده و تلف شوند، به دنبال آن می‌گردد و آن را باز می‌گرداند. امّا توانایی‌های خلسه آمیزش محدود به سفرهایی به آسمان و اطراف زمین نمی‌شوند؛ به مناسبت مراسم بزرگ خاکسپاری، **مومپیماته**،[1] **باجاسا** ارواح مردگان را به عالم ماوراء هدایت می‌کند.[2]

به گفتهٔ داونز،[3] «نیایش توصیف می‌نمود که چگونه مردگان از جا برمی‌خاستند، لباس به تن می‌کردند و از طریق جهان زیرین به سوی درخت **دینانگ**[4] که آنها از آن بالا می‌رفتند تا به زمین می‌رسیدند، هدایت می‌شدند، و در آنجا در موری[5] (به سوی شرق تورادژا) بیرون آمده بودند و سرانجام به معبد یا کلبهٔ جشن می‌رسیدند. در آنجا آنها توسط بستگانشان مورد استقبال قرار می‌گرفتند و با آنها و سایر شرکت‌کنندگان به آوازخوانی و رقص سرگرم می‌شدند... در روز بعد **آنگگا**[6] [یعنی ارواح] توسط شمن‌ها به سوی مکان نهایی اقامتشان راهنمایی می‌شدند».[7]

این یافته‌های اندک نشان می‌دهند که **باجاساهای** سلبز متخصصین در

---

1. mompemate

2. N. Adriani and A. C. Kruyt, *De Bare'e-sprekende Toradja's van Midden-Celebes*, I-II, especially I, pp.361ff.; II, pp.85-106, 109-46, and passim; and the long summary in H. H. Juynboll, "Religionen der Naturvölker Indonesiens", pp.583-88. See also R. E. Downs, *The Religion of the Bare'e-speaking Toradja of Central Celebes*, pp.47ff., 87ff. Cf. James Frazer, *Aftermath*, pp.209-12 (summarizing Adriani and Kruyt, I, pp.376-93); H. G. Quaritch Wales, *Prehistory and Religion in South-East Asia*, pp.81ff.

دیگر توصیفات مربوط به جلسات احضار ارواح شمنی جهت بازگرداندن ارواح بیماران در اثر زیر از فریزر یافت خواهد شد:

Aftermath, pp.212-13 (Dyak of South Borneo), pp.214-16 (Kayan of Sarawak, Borneo).

3. R. E. Downs

4. dinang

5. Mori

6. angga

7. p.89 (after Kruyt).

نمایش بزرگ روح هستند: تطهیرکنندگان، شفادهندگان (درمانگران)، یا هادیان روح به دنیای دیگر. آنها به وظایفشان تنها در مواقعی عمل می‌کنند که سلامت وجود خود روح در معرض خطر است. قابل توجه آن است که بیشترین ارتباطات آنها با آسمان و ارواح آسمانی است. نمادپردازی پرواز جادویی یا صعود به وسیلهٔ رنگین‌کمان، که بر شمنیسم استرالیا حکمفرما است، کهن می‌باشد. علاوه بر این، تورادژاها نیز، اسطورهٔ درخت انگوری را می‌شناسند که زمانی زمین و آسمان را پیوند می‌داد و زمان بهشتی‌ای را به یاد دارند که انسان‌ها به راحتی با خدایان ارتباط برقرار می‌کردند.[۱]

«قایق مردگان» و قایق شمنی

«قایق مردگان» نقش مهمی را در مالزی و اندونزی، هم در شرایط کاملاً شمنی و هم در مناسک و عزاداری‌های خاکسپاری، ایفا می‌کند. البته، تمامی این باورها، از یک‌سو با مراسم سوار کردن مردگان در قایق یا انداختن آنها به دریا، و از سوی دیگر، با اساطیر خاکسپاری مرتبط هستند. رسم در معرض دید قرار دادن مردگان در قایق‌ها چه بسا با خاطرات مبهم از مهاجرت‌های نیاکان قابل توضیح باشد؛[۲] قایق روح شخص مرده را به زادگاه نخستین

---

۱. در خصوص ایدئولوژی و اعمال و مناسک شمنی در میان ساکنان کیرام، مقایسه کنید با،
J. G. Röder, *Alahatala. Die Religion der Inlandstamme Mittelcerams*, pp.46ff., 83ff., 118ff.

2. Cf. Rosalind Moss, *The Life after Death in Oceania and the Malay Archipelago*, pp.4ff., 23ff., etc.

در خصوص ارتباطات بین اشکال آیین تدفین و مفاهیم زندگی پس از مرگ در اقیانوسیه، همچنین نگاه کنید به،

Frazer, *The Fear of Death in Primitive Religion*, I, pp.181ff.; Erich Doerr, "Bestattungsformen in Ozeanien"; Carla van Wylick, *Bestattungsbrauch und Jenseitsglaube auf Celebes*; H. G. Quaritch Wales, *Prehistory*, pp.90ff.

برمی‌گرداند و نیاکان از آنجا رهسپار می‌شوند. امّا (احتمالاً به جز در نزد پلی‌نزیایی‌ها) این خاطرات احتمالی معنای تاریخی‌شان را از دست دادند؛ «زادگاه نخستین»، به سرزمین و اقیانوسی اسطوره‌ای تبدیل شد که آن را از سرزمین‌های مسکونی که به دریاهای مرگ شبیه بودند، جدا می‌کند. در هر صورت، این پدیده در افق ذهنیت باستانی رایج است، آنجا که «تاریخ» دائماً به وقایع اسطوره‌ای مبدل می‌شود.

باورها و اعمال خاکسپاری مشابهی در میان ژرمن‌های باستان[1] و ژاپنی‌ها یافت می‌شوند.[2] امّا در هر دو مورد، همچنین مانند قلمرو اقیانوسیه، علاوه بر آن سوی دریا یا زیر دریا (مجموعهٔ «افقی») مجموعه‌ای عمودی نیز وجود دارد: کوهستان، یا حتی آسمان، به مثابهٔ قلمرو مردگان.[3] (به یاد داشته باشید که کوهستان سرشار از نمادپردازی آسمانی است). معمولاً تنها اشخاص مفتخر (رؤسا، کاهنان و شمن‌ها، مبتدیان و غیر آنها) به آسمان صعود می‌کنند؛[4] سایر مردم فناپذیر «به طور افقی» سفر می‌کنند یا آن سوی جهان زیرین پایین می‌روند. ما باید اضافه نماییم که مسألهٔ عالم ماوراء و جهت‌های آن بی‌نهایت پیچیده است، و اینکه این مسأله با باورهای مربوط به «زادگاه نخستین» یا با

---

1. Cf. W. Golther, *Handbuch der germanischen Mythologie*, pp.90ff., 290, 315ff.; O. Almgren, *Nordische Felszeichnungen als religiöse Urkunden*, pp.191, 321, etc.; O. Höfler, *Kultische Geheimbünde der Germanen*, I, p.196, etc.

2. Alexander Slawik, "Kultische Geheimbünde der Japaner und Germanen", pp.704ff.

3. Höfler, I, pp.221ff., etc.; Slawik, pp.687ff.

۴. برای محدود کردن خودمان به منطقه‌ای که به بحث ما مربوط می‌شود، مقایسه کنید با،

W. J. Perry, *The Megalithic Culture of Indonesia*, pp.113ff.

(پیشوایان، پس از مرگ، به آسمان می‌روند)؛

Moss, pp.78ff., 84ff.

(آسمان مکانی برای استراحت برخی طبقات مفتخر است)؛

A. Riesenfeld, *The Megalithic Culture of Melanesia*, pp.654ff.

اشکال خاکسپاری قابل حل نخواهد بود. در آخرین تحلیل، ما با اساطیر و مفاهیم دینی سروکار داریم که، گرچه آنها همواره مستقل از کاربردها و اعمال و مناسک مهم نیستند، امّا با این وجود به عنوان ساختارهای روحانی، مستقل به حساب می‌آیند.

در اندونزی، و نیز تا حدی، در ملانزی، جدا از مراسم در معرض دید قرار دادن مردگان در قایق‌ها، سه گونهٔ مهم از مناسک جادویی ـ دینی وجود دارند که مستلزم کاربرد (واقعی یا نمادین) قایق آیینی است: ۱. قایق برای دور کردن شیاطین و بیماری‌ها؛ ۲. قایقی که در آن شمن اندونزیایی در جستجوی یافتن روح بیمار «در هوا سفر می‌کند»؛ ۳. «قایق ارواح»، که ارواح مردگان را به عالم ماوراء می‌برد. در دو نوع اوّل این آیین‌ها، شمن‌ها نقش اصلی و شاید هم تنها نقش را ایفا می‌کنند؛ نوع سوم، گرچه شامل سفری شمنی‌گونه به جهان زیرین می‌شود، با این حال فراتر از وظیفهٔ شمن است. همانطور که به زودی خواهیم دید، این «قایق‌های مردگان» در ذهن مجسم می‌شوند نه اینکه مورد استفاده قرار گیرند، و یادآوری آنها در طی عزاداری‌های خاکسپاری که توسط زنان عزادار حرفه‌ای[1] و نه توسط شمن‌ها روایت می‌شود، اتفاق می‌افتد.

هر ساله، یا در زمان بیماری‌های همه گیر، شیاطین بیماری به یکی از طُرق زیر دور رانده می‌شوند؛ آنها گیر انداخته می‌شوند و در یک جعبه، یا مستقیماً در قایق، حبس می‌گردند، و قایق به درون دریا انداخته می‌شود؛ یا اینکه، تعدادی مجسمه‌های چوبی، که معرف بیماری‌ها هستند، آماده می‌شوند و در یک قایق قرار داده می‌شوند، و سپس بدست امواج دریا رها می‌شوند. این

---

۱. در اینجا منظور از زنان عزادار حرفه‌ای زنانی هستند که مراسم خاکسپاری و عزاداری را برگزار می‌کنند و در قبال این کار دستمزد دریافت می‌کنند (م).

رویه که در مالزی[۱] و اندونزی متداول است،[۲] اغلب توسط شمن‌ها و ساحران انجام می‌شود. دور کردن شیاطین بیماری در طی بیماری همه‌گیر، احتمالاً تقلیدی از آیین کهن‌تر و جهانی دفع «گناهان» در زمان سال نو است، که نیرو و سلامتی یک جامعه کاملاً بازگردانده می‌شوند.[۳]

علاوه بر این، شمن اندونزیایی به هنگام درمان جادویی‌اش از یک قایق استفاده می‌کند. اینکه بیماری به خاطر پرواز روح است تصور غالب در سرتاسر قلمرو اندونزی است. اعتقاد بر اینست که اغلب روح توسط شیاطین یا ارواح ربوده شده است، و برای یافتن آن شمن از قایق استفاده می‌کند. مثلاً این موردی است که بر عهدهٔ **بالیان** دوسون است. اگر او متوجه شود که روح بیمار توسط یک روح هوایی اسیر شده است، او قایق کوچکی با پرنده‌ای چوبی در یک سر آن می‌سازد. او در این دقایق به طور خلسه‌آمیز در هوا سفر می‌کند، به چپ و راست نگاه می‌کند، تا اینکه او روح بیمار را می‌یابد. این روش در نزد دوسون‌های نواحی شمالی، جنوبی، و شرق بورنئو شناخته شده است. شمن مانیان[۴] نیز قایقی به طول سه تا شش فوت دارد، که او در خانه‌اش نگه می‌دارد و زمانی که می‌خواهد به سوی خدای ساحور[۵] سفر کند و از او کمک بخواهد سوار آن می‌شود.[۶]

---

۱. همین مراسم در جزایر نیکوبار وجود دارد؛ برای مثال، مقایسه کنید با،

Skeat, *Malay Magic*, pp.427ff., etc,; Cuisinier, pp.180ff. Whitehead, p.152 (illustration).

2. A. Steinamann, "Das Kultische Schiff in Indonesien", pp.184ff. (North Borneo, Sumatra, Java, Moluccas, etc.).

3. Cf. Eliade, *The Myth of the Eternal Return*, pp.53ff.

4. Maanyan 5. Sahor

6. Steinmann, pp.190ff.

قایق شمنی در مناطق دیگر نیز یافت می‌شود؛ مثلاً در آمریکا (شمن در یک قایق به جهان زیرین پایین می‌رود).

G. Buschan, ed., *Illustriete Völkerkunde*, I, p.134; Steinmann, p.192.

باور سفر در هوا در قایق صرفاً کاربردی اندونزیایی از روش شمنی صعود آسمانی است. بر این اساس، قایق نقش مهمی در سفرهای خلسه‌آمیز به عالم ماوراء (سرزمین مردگان و سرزمین ارواح) داشت، که شمن یا با همراهی نمودن متوفی به جهان زیرین یا با جستجو برای یافتن روح بیمار که توسط شیاطین یا ارواح دزدیده می‌شد، آن را بر عهده می‌گرفت، و حتی زمانی که شمن قصد داشت خود را در حالت خلسه به آسمان انتقال دهد، از قایق استفاده می‌نمود. پیوند یا ملازمت این دو نمادپردازی شمنی ـ سفرهای افقی به عالم ماوراء، صعود عمودی به آسمان ـ از وجود درختی کیهانی در قایق شمن هویدا می‌شود. گاهی این درخت با قد علم کردن در وسط قایق به شکل نیزه با نردبان که زمین و آسمان را به هم پیوند می‌دهد نشان داده می‌شود.[1] ما در اینجا بار دیگر همان نمادپردازی «مرکز» را می‌یابیم که شمن با آن می‌تواند به آسمان دست یابد.

در اندونزی شمن، شخص متوفی را به عالم ماوراء هدایت می‌کند، و

---

1. Steinmann, pp.193ff.; H. G. Quaritch Wales, *Prehistory*, pp.101ff. According to W. Schmidt (*Grundlinien einer Vergleichung der Religionen und Mythologien der austronesischen Völker*).

خاستگاه درخت کیهانی اندونزیایی ماه است، به این دلیل آن به طور بارزی در اساطیر منطقهٔ غرب اندونزی (یعنی، بورنئو، سوماترا جنوبی، و مالاکا) تصویر می‌شود در حالیکه این در مناطق شرقی وجود ندارد، در آنجا اساطیر خورشید جایگزین اسطورهٔ ماه شد؛

cf. Steinmann, pp.192, 199.

امّا انتقادات مهمی در برابر این تفسیر نجومی ـ اسطوره‌ای مطرح شده‌اند؛ برای مثال، مقایسه کنید با،

F. Speiser, "Melanesien und Indonesien", pp.464ff.

علاوه بر این باید متذکر گردیم که درخت کیهانی نمادپردازی پیچیده‌تری دارد و تنها برخی از جنبه‌هایش (مثلاً، تجدید حیات دوره‌ای‌اش) ممکن است به درستی بر اساس ماه تفسیر و تعبیر شود؛ مقایسه کنید با،

Eliade, *Patterns*, pp.296ff.

اغلب او برای این سفر خلسه‌آمیز از قایق استفاده می‌کند.[1] ما به زودی خواهیم دید که زنان برگزارکنندهٔ مراسم عزاداری دیاک‌های بورنئو با خواندن آوازهای آیینی که سفر شخص متوفی را در قایق توصیف می‌کنند همان نقش را ایفا می‌کنند. ما در ملانزی نیز آیین خوابیدن نزدیک جسد را می‌یابیم؛ در خواب، فرد خوابیده روح را در عالم ماوراء همراهی و راهنمایی می‌کند، و در بیداری، ماجراهای مختلف سفر را بازگو می‌کند.[2] این رسم آخر، از یک‌سو ممکن است، با همراهی آیینی شخص متوفی توسط شمن یا زن عزادار حرفه‌ای (اندونزی) و، از سوی دیگر، با سخنرانی‌های مربوط به خاکسپاری که در پلی‌نزی در کنار قبر برگزار می‌شود، قابل مقایسه باشد. در سطوح مختلف تمامی این آیین‌ها و مراسم خاکسپاری هدف مشابهی را دنبال می‌کنند: همراهی شخص متوفی به عالم ماوراء. امّا تنها شمن به معنای دقیق آن هادی روح به دنیای دیگر است، و تنها او به معنای دقیق به طور عینی شخص متوفی را همراهی و راهنمایی می‌کند.

سفر به دنیای دیگر در میان دیاک‌ها

در مراسم خاکسپاری سی دیاک نوعی ارتباط با شمنیسم وجود دارد، هر چند که آنها توسط شمن‌ها انجام نمی‌شوند. با این حال، زن عزادار حرفه‌ای، که حرفه‌اش با ظاهر شدن یک خدا در خواب تعیین شده است، با تفصیل بسیار (گاهی تا دوازده ساعت) فراز و نشیب‌های سفر متوفی در عالم ماوراء را نقل می‌کند. این مراسم بلافاصله پس از مرگ اتفاق می‌افتد. عزادار در کنار جسد

---

1. Cf., for example, krujt (kruyt), "Indonesians", p.244; Moss, p.106.

در میان تورادژاهای شرقی، شمن هشت یا نه روز پس از مرگ به عالم پایین‌تر می‌رود تا روح متوفی را بازگرداند و آن را در یک قایق به آسمان ببرد.

(H. G. Quaritch Wales, *Prehistory*, pp.95ff., after N. Adriani and A. C. Kruyt).

2. Moss, pp.104f.

می‌نشیند و با صدایی یکنواخت، بدون همراهی هیچگونه ساز موسیقایی، از حفظ می‌خواند. هدف از این خواندن آن است که مانع سرگردان شدن روح در سفرش در جهان زیرین شود. در واقع، عزادار نقش هادی روح به دنیای دیگر را انجام می‌دهد، هر چند که خود او روح را همراهی نمی‌کند؛ امّا متن مربوط به این آیین جزئیات کاملاً دقیقی از این سفر را بدست می‌دهد. اول از همه، عزادار به دنبال پیکی می‌گردد که برای بردن خبر ورود قریب‌الوقوع تازه‌وارد، به جهان زیرین خواهد رفت. بدون هیچ نتیجه‌ای او خودش پرندگان، حیوانات وحشی، ماهی را مورد خطاب قرار می‌دهد؛ آنها مایل نیستند از سر حدی که زندگان را از مردگان جدا می‌کند، عبور کنند. سرانجام روح باد[1] راضی می‌شود پیغام را به مقصدش برساند. او از وسط دشتی بی‌انتها شروع به حرکت می‌کند؛ او از درختی بالا می‌رود تا راهش را پیدا کند، زیرا آنجا تاریک است، و از هر سو راه‌هایی امتداد یافته است که به جهان زیرین می‌رسد؛ در واقع ۷۷×۷ جاده به سوی قلمرو مردگان وجود دارند. روح باد از نوک درخت بهترین مسیر را پیدا می‌کند؛ او کالبد انسانی‌اش را ترک می‌کند و با شتاب چون توفانی شدید به طرف جهان زیرین می‌رود. مردگان که از توفان ناگهانی می‌ترسند بیمناک می‌شوند و دلیل آمدنش را می‌پرسند. روح باد پاسخ می‌دهد، الان فلانی مرده است، و شما باید بروید و روحش را بیاورید. ارواح با خوشحالی به داخل قایق می‌پرند و چنان با شدت پارو می‌زنند که آنها تمام ماهی‌هایی را که به آنها برخورد می‌کنند می‌کشند، آنها قایق را جلوی خانه متوفی متوقف می‌کنند. با عجله از قایق بیرون آمده و روح را می‌گیرند، در حالیکه دست و پا می‌زند و فریاد برمی‌آورد. امّا به نظر می‌رسد که حتی روح پیش از آنکه به کرانه‌های جهان زیرین برسد، آرام باشد.

---

1. The Wind Spirit

عزادار آوازش را تمام می‌کند. کارش انجام می‌شود؛ او، با نقل تمام فراز و نشیب‌های دو سفر خلسه‌آمیزش، به واقع متوفی را به اقامتگاه جدیدش راهنمایی کرده است. همین سفر به عالم ماوراء توسط عزادار (حرفه‌ای) به مناسبت مراسم **پانا**،[1] یعنی وقتی که او باعث می‌شود نذورات غذا برای مردگان به جهان زیرین وارد شوند، بازگو می‌شود؛ این تنها پس از مراسم **پانا** است که مردگان از وضعیت جدیدشان آگاه می‌شوند. در آخر عزادار ارواح مردگان را به میهمانی بزرگ خاکسپاری، **گاوِی آنتو**،[2] دعوت می‌کند، که از یک تا چهار سال پس از مرگ برگزار می‌شود. تعداد زیادی از میهمانان جمع می‌شوند، و گمان می‌شود که مردگان هم حاضر باشند. آواز عزادار آنها را توصیف می‌کند در حالیکه با شادمانی جهان زیرین را ترک می‌کنند، سوار قایقشان می‌شوند، و با عجله برای میهمانی می‌آیند.[3]

به وضوح، تمامی این مراسم‌های خاکسپاری به لحاظ ویژگی شمنی نیستند؛ حداقل در مراسم **پانا** و **گاوِی آنتو**، هیچ ارتباط عرفانی آشکاری بین شخص مرده و عزادار که سفرهای عالم ماوراء را توصیف می‌کند، وجود ندارد. روی هم رفته، ما در اینجا **ادبیاتی** آیینی داریم که چهارچوب‌های کلی نزول به جهان زیرین، خواه شمنی یا غیرشمنی، را حفظ می‌کند. امّا ما باید به

---

1. pana
2. Gawei antu

۳. اغلب متون و نوشته‌های زنان عزادار دیاک‌ها توسط آرچدیکون پرهام در JRAS *Straits Branch* (pp.1878ff.) منتشر شده بودند و به طور خلاصه، توسط اچ. ال. روت در *The Natives of Sarawak British North Borneo*, I, pp.203ff., and by the Rev. W. Howell, "A Sea-Dayak Dirge"
دوباره انتشار می‌یابد، (مقاله‌ای که در دسترس ما نبوده است و ما منتخباتی طولانی از آن راکه در H. M. and N. K. Chadwick, *The Growthe of Literature*, III, pp.488ff. انتشار یافته می‌شناسیم). در خصوص اعتقادات و آیین‌های خاکسپاری در میان انگادجو دیاک‌های جنوب بورنئو، نگاه کنید به،
H. Schärer, *Die Gottesidee der Ngadju Dajak*, pp.159ff.

یاد داشته باشیم که شمن نیز در همه‌جا ارواح مردگان را به جهان زیرین راهنمایی می‌کند؛ و همانطور که دیده‌ایم، در سرتاسر قلمرو اندونزی، «قایق مردگان» ـ که همواره در خواندنی‌های مربوط به خاکسپاری که اکنون خلاصه آن را بیان کرده‌ایم به آن اشاره می‌شود ـ به طور بارزی روش شمنی سفر در حالت خلسه است. خود عزادار، گرچه او هیچ کار جادویی ـ دینی انجام نمی‌دهد، امّا با این وجود یک شخص «غیر دینی» نیست. او توسط یک خدا انتخاب شده بود، و در خواب‌ها الهاماتی را دریافت نموده بود. او به هر طریق «الهام‌شده» است، «زنی پیشگو»، که در حالت مکاشفه شاهد سفرهای عالم دیگر است، و عالم ماوراء را به خاطر موضع‌شناسی و راه‌هایش می‌شناسد. به لحاظ ریخت‌شناختی، عزادار دیاک در همان سطح زنان پیشگو و شاعره‌های دنیای هندو اروپایی باستانی است؛ گروه خاصی از دستاوردها و ابداعات ادبی سنتی، از «مکاشفات» و «الهامات» چنین زنان برگزیدهٔ خدایان، که خواب و رویاهایشان الهاماتی فوق‌العاده عرفانی هستند، گرفته شده‌اند.

شمنیسم ملانزی

ما نمی‌توانیم تمامی اعتقادات و اسطوره‌های مختلفی را که بنیان ایدئولوژیکی اعمال حکیم ساحران ملانزی را تشکیل می‌دهند، بررسی نماییم. در اینجا صرفاً خواهیم گفت که، به طور کلی، سه گونه فرهنگ در ملانزی قابل تشخیص‌اند، که هر یک توسط یکی از سه گروه قومی که ظاهراً در این سرزمین تشکیل مهاجرنشین داده‌اند (یا صرفاً از آن عبور کرده‌اند)، اشاعه یافته است: پاپوان‌های بومی، فاتحان سفیدپوستی که کشاورزی، خرسنگ‌ها و دیگر اشکال تمدن را با خود آوردند و سپس به طرف پلی‌نزی حرکت کردند، و ملانزی‌های سیاه‌پوست، آخرین گروهی که به این جزایر رسیدند.[1]

---

1. A. Riesenfeld, *The Megalithic Culture of Melanesia*, pp.665ff., 680ff., and passim.

مهاجران سفیدپوست اسطوره‌ای بسیار غنی را اشاعه دادند، که حول یک قهرمان فرهنگی متمرکز است (قات،[1] آمبات،[2]...) که ارتباطات مستقیمی با آسمان دارد، خواه با ازدواج با پری آسمانی، که پس از اقدام احتیاطی برای دزدیدن و پنهان ساختن بال‌هایش، او را با بالا رفتن از یک درخت، یک درخت تاک، یا «زنجیره‌ای از تیرها»، یا به خاطر اینکه او خودش بومی قلمرویی آسمانی است دنبال می‌کند.[3] اسطوره‌های مربوط به قات با اساطیر پلی‌نزیایی تاگارائو[4] و مائوی،[5] که ارتباطاتشان با آسمان و موجودات آسمانی مشهورند، مطابق است. احتمال دارد که مضمون اسطوره‌ای «سفر آسمانی» توسط بومیان پاپوان برای تازه‌واردان سفیدپوست به‌کار رفته بود، امّا توضیح «منشأ» چنین اسطوره‌ای (که، در هر صورت، در سرتاسر جهان یافت می‌شود)، با حادثهٔ تاریخی ورود یا عزیمت مهاجران بیهوده خواهد بود.[6]

این اثر شامل کتابنامه‌ای عظیم و بررسی موشکافانه راجع به مطالعات پیشین است، خصوصاً بررسی‌های ریورز، دیکون، لایارد و اسپیسر. در خصوص ارتباطات فرهنگی بین ملانزی و اندونزی، نگاه کنید به "Speiser, "Melanesien and Indonesien؛ دربارهٔ ارتباطات با پلی‌نزی (و بر طبق نقطه نظر «ضد تاریخی»)،

Ralph Piddington, ed., in R. W. Williamson, *Essays in Polynesian Ethnology*, pp.302ff.;

دربارهٔ هر چیزی مربوط به مهاجرت‌های ماقبل تاریخ و نخستین استرالیا اندونزی‌هایی که فرهنگ خرسنگی و ایدئولوژی خاصشان را (شکار سر، و غیر آن) از جنوب چین تا گینهٔ نو اشاعه دادند، نگاه کنید به تحقیق Heine-Geldern, "Urheimat und früheste Wanderungen der Austronesier". بر طبق بررسی‌های ریزنفلد، آفرینندگان فرهنگ خرسنگی در ملانزی، به نظر می‌رسد از منطقه‌ای آمده‌اند که به فورموسا، فیلیپینی‌ها، و سلبزهای شمالی محدود بود (p.668).

1. Qat
2. Ambat
3. Cf. Riesenfeld, pp.78, 80ff., 97, 102 and passim.
4. Tagarao
5. Maui

۶. همچنان که به نظر می‌رسد ریزنفلد تلاش می‌کند آن را به گونه‌ای دیگر در کتاب ستودنی‌اش اثبات نماید.

باید تکرار کنیم، حوادث تاریخی نه تنها اساطیر را «خلق نمی‌کنند» بلکه خود با پذیرفته شدن در مقولات اساطیری پایان می‌پذیرند.

به هر تقدیر، ما در ملانزی، در کنار روش‌های درمان جادویی که شکل کُهنشان مسلم به نظر می‌رسد، فقدان یک سنت و تشرف به معنای واقعی شمنی را مشاهده می‌نماییم. آیا باید از بین رفتن آیین‌های تشرف شمنی به نقش عمده‌ای که توسط انجمن‌های سرّی مبتنی بر آیین‌های تشرف ایفا می‌شد، نسبت داده شود؟ احتمالاً[1] همین‌طور است. به هر حال هر طور که باشد، وظیفهٔ اصلی حکیم ساحران ملانزی محدود به شفا دادن و پیشگویی می‌شود. برخی دیگر از قدرت‌های شمنی خاص (مثلاً، پرواز جادویی) تقریباً امتیاز ویژهٔ جادوگران سیاه باقی می‌ماند. (در واقع، آنچه عموماً «شمنیسم» نامیده می‌شود در هیچ‌جایی این‌چنین در میان انبوهی از گروه‌های جادویی ـ مذهبی که در اقیانوسیه، و خصوصاً در ملانزی وجود دارد، تقسیم نشده است، ما در آنجا می‌توانیم [این گزاره‌های جادویی ـ دینی را] به کاهنان، حکیم ساحران، ساحران، غیبگویان، «تسخیرشدگان»،... طبقه‌بندی نماییم). و در آخر ما این نکتهٔ مهم را می‌دانیم که تعدادی از بن‌مایه‌هایی که به هر طریق بخشی از ایدئولوژی شمنی را تشکیل می‌دهند تنها در اساطیر یا باورهای مربوط به خاکسپاری به حیات خود ادامه می‌دهند. ما در بالا به بن‌مایهٔ قهرمان تمدن‌ساز، که به وسیلهٔ «زنجیره‌ای از تیرها»، درخت تاک، و مانند آن، با

---

۱. این مسأله به نظر ما بسیار پیچیده است که بخواهیم در اینجا به آن بپردازیم. بی‌شک شباهت ریخت‌شناسی فوق‌العاده‌ای در میان تمامی اشکال تشرف ـ تشرف‌های سنتی ـ گروهی، تشرف‌ها به انجمن‌های سرّی، یا تشرف‌های شمنی ـ وجود دارد. تنها یک نمونه را در اینجا ذکر می‌کنیم، داوطلب برای ورود به انجمن سرّی در مالکولا از سکویی بالا می‌رود تا خوکی را قربانی کند.

(A. B. Deacon, *Malekula*, pp.379ff.)

اکنون، ما دیده‌ایم (صفحات قبل، ص۲۱۳ به بعد) که بالا رفتن از سکو یا درختی آیینی خاص تشرف‌های شمنی است.

آسمان ارتباط برقرار می‌کند، اشاره نمودیم،[1] ما فرصت آن را خواهیم داشت تا به این موضوع باز گردیم.[2] ما به این اعتقاد نیز می‌توانیم اشاره نماییم که محافظ، با رسیدن متوفی به سرزمین مردگان، گوش او را مُثله می‌کند.[3] امروزه این عمل از ویژگی‌های متمایز آیین‌های تشرف شمنی است.

در دوبو[4] یکی از جزایر شرق گینه نو، اعتقاد بر اینست ساحر باید «سوزان» باشد، و جادوگری با گرما و آتش مرتبط است، باوری که به شمنیسم باستان تعلق دارد و حتی در ایدئولوژی‌ها و فنون پیشرفته زنده مانده است.[5] به این دلیل ساحر باید بدنش را «خشک» و «سوزان» نگه دارد؛ او برای رسیدن به این مقصود به نوشیدن آب‌نمک و خوردن غذاهای بسیار پر ادویه اقدام می‌کند.[6] ساحران و ساحره‌های دوبو در هوا پرواز می‌کنند، و در شب رد پای سوزان و داغ آنها که از خود به جای گذاشته‌اند قابل مشاهده است.[7] امّا این خصوصاً زنان هستند که پرواز می‌کنند؛ زیرا در دوبو فنون جادویی بین دو جنس مذکر و مونث به قرار زیر تقسیم می‌شوند: جادوگران واقعی زنان هستند، آنها در حالیکه بدن‌هایشان غرق در خواب است، مستقیماً از طریق ارواحشان (یعنی روح خودشان) عمل می‌کنند و به روح قربانی‌شان حمله‌ور می‌شوند (که آنها می‌توانند آن را از بدنش بیرون آورده و سپس نابود کنند)؛

---

1. p.361.
2. pp.423ff.
3. C. G. Seligman, the Melanesians of British New Guinea pp.158, 273ff. (Roro), p.189 (Koita). See also Kira Weinberger Goebel, "Melanesische Jenseitsgedanken", p.114.
4. Dobu
5. See below, pp.474ff.
6. R. F. Fortune, *Sorcerers of Dobu*, pp.295ff.
7. Ibid., pp.150ff., 296, etc.

منشأ اسطوره‌ای آتش از مهبل پیرزن (ibid., pp.296f.) ظاهراً اشاره به آن دارد که جادوگری زنانه پیش‌تر از سحر و ساحری مردانه وجود داشته است.

ساحران مرد تنها از طریق طلسمات جادویی عمل می‌کنند.[۱] در اینجا تفاوت ساختاری بین جادوگر ـ برگزارکنندگان آیین و اهل خلسه، جنبه‌ای از تقسیمی را به خود می‌گیرد که مبتنی بر جنسیت است.

در دوبو، مانند دیگر مناطق ملانزی، بیماری یا با جادو یا توسط ارواح مردگان ایجاد می‌شود. در هر دو حالت این روح بیمار است که مورد حمله قرار می‌گیرد، ولو اینکه از بدن بیرون آورده نشود بلکه صرفاً مورد اذیت و آزار قرار گیرد. در هر دو فرض، حکیم ساحر برای پیدا کردن علت بیماری با خیره شدن در بلورها یا آب فرا خوانده می‌شود. او از برخی علائم ناشی از بیماری در عضو بیمار نتیجه می‌گیرد که روح ربوده شده است؛ بیمار دچار هذیان‌گویی است یا از کشتی‌ها در دریا صحبت می‌کند، و مانند آن؛ این نشانهٔ آن است که روح او بدنش را ترک کرده است. شفادهنده در بلورش شخصی زنده یا مرده را می‌بیند که سبب بیماری شده است. به مسبب زندهٔ طلسم پول پرداخت می‌شود تا به دشمنی‌اش پایان دهد، یا نذوراتی به شخص مرده‌ای که معلوم می‌شود سبب بیماری است تقدیم می‌شود.[۲] در دوبو غیبگویی توسط هر کسی انجام می‌شود امّا بدون هیچگونه سحر و جادو؛[۳] همچنانکه هر کسی بلورهای آتشفشانی نیز در اختیار دارد تصور می‌شود در صورتی که آنها را در معرض دید قرار دهند با نیروی خود پرواز می‌کنند، و ساحران از آنها برای «مشاهدهٔ» ارواح استفاده می‌کنند.[۴] هیچ تعلیم سرّی در خصوص این بلورها باقی نمانده است،[۵] و این نشان‌دهندهٔ زوال شمنیسم مردانه در دوبو است؛ زیرا در مناطق دیگر اعتقادی عمومی راجع به طلسمات زیان‌بخش وجود دارد، که از استاد به شاگرد انتقال داده می‌شود.[۶]

---

1. Ibid., p.150.
2. Fortune, pp.154ff. On The *vada* method (murder by magic), Cf, Ibid., pp.284ff.; Seligman, pp.170ff.
3. Fortune, p.155.
4. Ibid., pp.298ff.
5. Ibid.
6. Ibid., pp.147ff.

در سرتاسر ملانزی معالجهٔ اختلال روانی با قربانی‌ها و استغاثه‌هایی که خطاب به شخص مردهٔ مسبب (بیماری) صورت می‌گیرد، آغاز می‌شود، به طوری که او «بیماری را از بین خواهد برد». امّا چنانچه این روند، که توسط اعضای خانواده انجام می‌شود، بی‌نتیجه بماند، **مانی کیسو**،[1] «پزشک» فرا خوانده می‌شود. پزشک با طرق جادویی خود شخص مردهٔ مسبب بیماری را پیدا می‌کند و از او می‌خواهد تا علت بیماری را از بین ببرد. در صورتی که نخستین «پزشک» از معالجه عاجز باشد، پزشک دیگری فرا خوانده می‌شود. **مانی کیسو**، علاوه بر درمان منحصراً جادویی، بدن بیمار را می‌مالد و از انواع مختلف ماساژ استفاده می‌کند. در یسابل[2] و فلوریدا[3] سولومونز[4] «پزشک» شیء سنگینی را از یک بند آویزان می‌کند و کسانی را که اخیراً مرده‌اند به اسم نام می‌برد؛ وقتی که او به اسم شخص مرده‌ای که سبب بیماری بوده است می‌رسد، شیء شروع به تکان خوردن می‌کند. پس از آن **مانی کیسو** از او می‌پرسد چه قربانی می‌خواهد ـ ماهی، خوک، انسان ـ و فرد مرده وقتی قربانی دلخواهش نام برده می‌شود با تکان دادن شیء آویزان پاسخ می‌دهد.[5] در سانتاکروز[6] (سولومونز) ارواح با شلیک تیرهای جادویی سبب بروز بیماری‌ها می‌شوند، که درمانگر با ماساژ آنها را بیرون می‌آورد.[7] در جزایر بانکس[8] بیماری با ماساژها یا با مکیدن بیرون رانده می‌شود؛ آنگاه شمن تکه‌ای استخوان یا چوب یا یک برگ را به بیمار نشان می‌دهد، و به او آبی می‌نوشاند که در آن سنگ‌های جادویی قرار داده شده‌اند.[9] **مانی کیسو** از همان روش غیبگویی در موارد دیگر نیز استفاده

---

1. manc kisu
2. Ysabel
3. Florida
4. Solomons
5. R. H. Codrington, *The Melanesians*, pp.194ff.
6. Santa Cruz
7. Ibid., p.197.
8. the Banks Islands
9. Ibid., p.198.

می‌کند. مثلاً، پیش از آنکه ماهیگیران به ماهیگیری بروند او از یک **تیندالو**[1] (روح) می‌پرسد که آیا ماهیگیری موفقیت‌آمیز خواهد بود یا نه، و قایق با تکان خوردن جواب می‌دهد.[2] در موتالاوا[3] و دیگر جزایر مجمع‌الجزایر بانکس دزد را با استفاده از چوبی خیزرانی که روحی در آن لانه دارد پیدا می‌کنند؛ چوب به طرف خود دزد می‌رود.[4]

جدا از این طبقهٔ غیبگویان و درمانگران، هر کسی می‌تواند توسط یک روح یا روح شخص مرده تسخیر شود؛ وقتی که این امر اتفاق می‌افتد، او با صدایی عجیب و غریب صحبت کرده و پیشگویی می‌کند. معمولاً تسخیر غیر اختیاری است. مرد در حال بحث در این‌باره یا چیز دیگر، با همسایگانش است؛ به ناگاه او شروع به عطسه و لرزیدن می‌کند. «چشمانش برق می‌زد، دست و پایش می‌لرزید، کل بدنش در حال لرزیدن بود، از دهانش کف بیرون می‌آمد، آنگاه صدایی، نه از خودش، از گلویش شنیده خواهد شد، که دربارهٔ آنچه مطرح شده بود اجازه می‌دهد یا با آن مخالفت می‌کند. چنین فردی از هیچ طریقی برای آوردن شبح استفاده نمی‌کند؛ و همچنانکه خود او باور داشت، شبح به ارادهٔ خودش، او را تسخیر کرد و **مانای**[5] آن او را از پای درآورد و وقتی که آن دور شد او را در حالیکه خیلی خسته شده رها کرد».[6]

همین روش در فیجی یافت می‌شود (ibid., p.1) در خصوص سنگ‌ها و بلورهای کوارتز جادویی ساحران ملانزی، نگاه کنید به،

Seligman, pp.284-85.

1. tindalo
2. Codrington, p.210.
3. Mota Lava
4. Ibid.

در خصوص حکیم ساحر در کویتا، نگاه کنید به،

Seligman, pp.167ff.; in Roro, ibid., pp.278ff.; at Bartle Bay, Ibid., p.591; in Massim, ibid., pp.638ff., in the Trobriands., ibid., p.682.

5. mana
6. Codrington, pp.209ff.

در جزیرهٔ لیپرز اعتقاد بر اینست که روح تاگارو قدرت روحانی‌اش را به شخص القا می‌کند تا او

در دیگر مناطق ملانزی، مثلاً در گینهٔ نو، تسخیر توسط خویشاوندی از شخص مرده به طور اختیاری تحت هر شرایطی مورد استفاده قرار می‌گیرد. وقتی شخص بیمار است، یا خواهان آن است تا چیز نامعلومی را کشف کند، عضوی از خانواده تصویر خویشاوند مرده را برمی‌دارد تا نظر او را بپرسد، آن را روی زانوهایش یا شانه‌اش قرار می‌دهد، و اجازه می‌دهد توسط روح شخص مرده تسخیر شود.[1] امّا چنین پدیده‌های واسطه‌گری خودانگیخته و اختیاری، که در اندونزی و پلی‌نزی بسیار متداولند، تنها به طور ظاهری و سطحی با شمنیسم به معنای واقعی آن مرتبط هستند. به هر حال، ما آنها را نقل کرده‌ایم تا به فضا و شرایطی روحانی که فنون و ایدئولوژی‌های شمنی در آن توسعه یافتند، اشاره نماییم.

شمنیسم پُلی‌نزی

در پلی‌نزی به خاطر این امر که چندین طبقه از متخصصین در امور مقدس وجود دارند، و تمامی آنها کمابیش ارتباطات مستقیمی با خدایان و ارواح دارند، موضوعات پیچیده‌ترند. اگر بخواهیم به طور کلی بگوییم، ما سه طبقه یا گروه بزرگ از مأمورین دینی را می‌یابیم: پیشوایان الهی (**آریکی**)،[2] پیامبران (**تائولا**)[3] و کاهنان (**توهونگا**)،[4] امّا ما باید به این سه گروه شفادهندگان، ساحران، احضارکنندگان ارواح، و «تسخیرشدگان» خودبه‌خودی را اضافه

را قادر سازد چیزهای مخفی را پیدا کند و آنها را آشکار نماید (ibid., p.210). ملانزی‌ها جنون را که موضوع تسخیر تیندالو نیز هست ـ با تسخیر به معنای واقعی آن، که هدفمند است، یعنی چیزی خاص را آشکار می‌کند، خلط نمی‌کنند (ibid., p.219). شخص در طی تسخیر مقدار زیادی غذا می‌خورد و قابلیت‌های جادویی‌اش را به نمایش می‌گذارد؛ او زغال‌های سوزان می‌خورد، وزنه‌های بزرگ را بلند می‌کند، و پیشگویی می‌کند (ibid., p.219).

1. J. G. Frazer, *The Belief in Immortality and the Worship of the Dead*, I, p.309.

2. ariki

3. taula

4. tohunga

نماییم، که همهٔ آنها، در نهایت کم و بیش از روشی یکسان استفاده می‌کنند: تماس با خدایان یا ارواح، الهام یا تسخیر توسط آنها. احتمالاً دست‌کم برخی از ایدئولوژی‌ها و روش‌های دینی تحت تأثیر اعتقادات آسیایی بوده‌اند، امّا مسألهٔ ارتباطات فرهنگی بین پلی‌نزی و آسیای جنوبی هنوز حل نشده است؛ به هر حال، در اینجا می‌توان از آن چشم پوشید.[۱]

ما آناً باید اظهار کنیم که اصول ایدئولوژی و روش شمنی ـ یعنی، ارتباط در میان سه منطقهٔ کیهانی در امتداد محوری که در «مرکز» قرار دارد و توانایی صعود، یا پرواز جادویی ـ به وفور در اساطیر پلی‌نزی تصدیق می‌شود و در باورهای مردمی مربوط به ساحران ادامهٔ حیات می‌دهد. ما تنها نمونه‌های اندکی را خواهیم آورد، زیرا بعداً به این بن‌مایه اسطوره‌ای صعود باز خواهیم گشت. مائوی قهرمان، که اساطیرش در سرتاسر قلمرو پلی‌نزی و حتی آن سوی آن یافت می‌شود، به خاطر صعودهایش به آسمان و نزول‌هایش به

---

۱. ای. اس. سی. هَندی (Polynesian Religion) تلاش نموده بود آنچه را که او دو لایه از دین پلی‌نزی می‌نامد مشخص نماید، یکی دارای منشأ هندی، و دیگری با ریشه‌هایی در چین. امّا این تشابهات تا حدی مبتنی بر قیاسات و شباهت‌هایی مبهم بودند؛ نگاه کنید به نقد
Piddington in R. W. Williamson, *Essays in Polynesian Ethnology*, pp.257ff.
(در خصوص شباهت‌های آسیایی ـ پلی‌نزی، نگاه کنید به ibid., pp.268ff.) امّا این مسلم است که برخی مراحل فرهنگی را می‌توان در پلی‌نزی اثبات نمود؛ از اینرو این امکان وجود دارد که تاریخ مجموعه‌های فرهنگی را بنویسیم و حتی منشأ احتمالی‌شان را نشان دهیم؛ برای مثال، مقایسه کنید با، ادوین جی. باروز در "Culture -- Areas in Polynesia" که انتقادات پیدینگتون را مورد بحث و بررسی قرار می‌دهد. نگاه به ص۴۳۳، پاورقی ۴.
به هر حال، ما بر این باور نیستیم که چنین بررسی‌هایی، علیرغم اهمیتشان، برای حلّ مسأله ایدئولوژی‌های شمنی و فنون خلسه اختصاص دارد. و امّا دربارهٔ ارتباطات احتمالی بین پلی‌نزی و آمریکا، نگاه کنید به چکیدهٔ عمومی و روشن
James Hornell, "Was There Pre-Columbian Contact between the Peoples of Oceania and South America?".

جهان زیرین مشهور است.[۱] او به شکل کبوتر پرواز می‌کند؛ و زمانی که می‌خواهد به جهان زیرین پایین برود، ستون وسط خانه‌اش را برمی‌دارد و، لذا از طریق شکاف آنجا را ترک می‌کند، و بادهای قلمروهای پایین‌تر را احساس می‌کند.[۲] تعدادی از اساطیر و افسانه‌های دیگر از صعود به آسمان با درختان تاک، درختان، یا کایت‌ها سخن می‌گویند، و معنای آیینی ورزش آخر حاکی از آن است که، در سراسر پلی‌نزی، اعتقاد به امکان چنین صعودی و مطابق با میل، وجود دارد.[۳] در نهایت، مانند سایر مناطق دیگر، اعتقاد بر اینست که ساحران و پیامبران در پلی‌نزی قادرند پرواز کنند و مسافت‌های بسیار زیادی را در یک چشم به هم زدن بپیمایند.[۴]

ما باید به گروه دیگری از اساطیر اشاره نماییم، که بدون هیچگونه وابستگی به ایدئولوژی شمنی به معنای واقعی آن، با این وجود یک مضمون بنیادی شمنی را نشان می‌دهند؛ بن‌مایه‌ای از نزول قهرمان به جهان زیرین برای بازگرداندن روح زنی محبوب. از اینرو هوتو[۵] قهرمان مائوری برای یافتن پرنسس پاری[۶] که به خاطرش خودکشی کرده بود به جهان زیرین پایین

---

۱. تمامی این اساطیر و اسناد و مدارک فراوان در اثر زیر یافت خواهد شد:

Katharine Luomala, *Maui-of-a-Thousand-Tricks: His Oceanic and European Biographers*.

در خصوص بن‌مایهٔ صعود، نگاه کنید به،

N. K. Chadwick, "Notes on Polynesian Mythology".

2. Handy, *Polynesian Religion*, p.83.

راجع به نزول به جهان زیرین به شکل کبوتر، نگاه کنید به،

N. K. Chadwich, "The kite: a Study in Polynesian Tradition", p.478.

3. See ibid., passim.

همچنین نگاه کنید به ص۶۸۸ به بعد.

4. Handy, p.164.

5. Hutu

6. Pare

می‌رود. هوتو با بانوی بزرگ شب،[1] که بر کل سرزمین اشباح حکمفرماست مواجه می‌شود، و کمک او را می‌طلبد؛ او راهی را به او نشان می‌دهد تا آن را دنبال کند و به او سبدی از غذا می‌دهد تا نیازی به لب زدن به غذاهای جهان زیرین پیدا نکند. هوتو، پاری را در میان ارواح می‌یابد و در بازگرداندن او با خودش به زمین موفق می‌شود. سپس قهرمان روح او را در بدنش قرار می‌دهد، و پرنسس به زندگی برمی‌گردد. در جزایر مارکوساس[2] داستانی راجع به معشوقهٔ کِنای[3] قهرمان وجود دارد، که او نیز به خاطر اینکه عاشقش به او پرخاش نموده بود خودکشی کرده بود. کِنا به جهان زیرین پایین می‌رود، روح او را در سبدی گیر می‌اندازد، و آن را به زمین باز می‌گرداند. در روایت مانگایی[4] کورا[5] به طور اتفاقی خودش را می‌کشد و همسرش او را از جهان زیرین باز می‌گرداند. در هاوایی نقش‌های هوتو و پاری نیوزلند را هیکو[6] و کائولو[7] به عهده گرفته‌اند. کائولو، که توسط عاشقش ترک می‌شود، از غم و اندوه می‌میرد. هیکو از درخت تاک به جهان زیرین پایین می‌رود، روح کائولو را می‌گیرد، آن را در یک نارگیل حبس می‌کند، و به زمین باز می‌گردد. بازگرداندن روح به بدن بی‌جان به قرار زیر انجام می‌شود: هیکو آن را به زور وارد انگشت بزرگ پای چپ می‌کند، سپس، با ماساژ دادن کف پا و ماهیچهٔ ساق پا، سرانجام آن را به قلب وارد می‌کند. پیش از آنکه هیکو پایین برود، او تدبیری اتخاذ نموده بود تا به بدنش روغن فاسد و مانده بمالد، به طوری که بویی شبیه بوی جسد مرده بدهد؛ بی‌توجهی کِنا نسبت به انجام این کار باعث شده بود تا بانوی جهان زیرین آناً او را پیدا کند![8]

همانطور که می‌بینیم، این اساطیر پلی‌نزیایی نزول به قلمروهای پایین‌تر

---

1. the Great Lady of Night
2. Marquesas
3. Kena
4. Mangaian
5. Kura
6. Hiku
7. Kawelu
8. Handy, pp.81ff.

بیشتر به اسطورهٔ اورفئوس شبیه است تا به شمنیسم به معنای واقعی آن و ما همین اسطوره را در فرهنگ عامهٔ آمریکای شمالی یافته‌ایم.[۱] به هر حال، می‌توان گفت که روح کائولو مطابق با یک رویهٔ شمنی به بدن بازگردانده می‌شود. و اسارت روح در جهان زیرین به خودی خود یادآور روشی است که شمن‌ها به دنبال بیمار می‌گردند و آنها را می‌گیرند، خواه آنها قبلاً به سرزمین مردگان وارد شده‌اند یا صرفاً در جایی دور سرگردان شده باشند. و امّا دربارهٔ «بوی زندگان» باید گفت که این مضمونی عامّه باور است که به طور گسترده‌ای متداول است، خواه در ارتباط با اساطیر نوع اورفئوسی یا در رابطه با نزول‌های شمنی.

با این وجود، اکثریت پدیده‌های شمنی پلی‌نزی از یک نوع بسیار خاص هستند؛ غالباً آنها هم‌ارز با تسخیر توسط خدایان یا ارواح هستند، و معمولاً یک کاهن یا یک پیامبر به دنبال آن می‌باشند، که البته ممکن است به طور خودانگیخته نیز اتفاق بیفتد. تسخیر و الهام توسط خدایان در تخصص **تائولاها**، پیامبران هستند، امّا توسط کاهنان نیز انجام می‌شوند و در ساموا و تاهیتی در دسترس تمام سرپرستان خانواده هستند: عموماً خدای پشتیبان خانواده از دهان سرپرست زندهٔ خانواده صحبت می‌کند.[۲] یک **تائولا آتوا**[۳] مدعی توانایی برقرار نمودن ارتباط با برادران مرده‌اش است. او اعلان می‌کند که می‌تواند آنها را آشکار ببیند، و وقتی که آنها ظاهر می‌شوند او بیهوش می‌شود.[۴] در مورد او، این ارواح برادرش است که علل بیماری و درمان‌های مربوط به آن را آشکار می‌سازند، یا به او می‌گویند که آیا بیمار می‌میرد یا نه. امّا در آنجا یاد و خاطرهٔ زمانی وجود دارد که شمن به تنهایی «توسط خدایان

---

۱. نگاه کنید به ص ۴۶۲ به بعد.

2. Handy, p.136.

3. taula atua

4. E. M. Loeb, "The Shaman of Niue", pp.399ff.

تسخیر می‌شد» و نه، همچنانکه امروزه اینگونه است، توسط «ارواح».[1] کاهنان (**توهونگا**)، گرچه در اصل نمایشگر سنت دینی مبتنی بر شعائر هستند، امّا فاقد تجربه‌های خلسه‌آمیز نیستند؛ حتی آنها ملزمند فنون جادوگری و ساحری را یاد بگیرند. فورناندر[2] ده «انجمن کاهنان»[3] در هاوایی را برمی‌شمارد: سه گروه در سِحر، دو گروه در احضار ارواح، یکی در غیبگویی، یکی در طب و جراحی، و یکی در ساخت معابد تخصص دارند.[4] آنچه فورناندر «انجمن‌ها» نامیده است، تا حد زیادی از طبقات متخصصین تفاوت دارد، امّا این بررسی نشان می‌دهد که کاهنان نیز تعلیمی جادویی و پزشکی را دریافت می‌کنند که، در مناطق دیگر، امتیاز ویژهٔ شمن‌ها بود.

در واقع، درمان‌های جادویی هم توسط **تائولا** و هم توسط **توهونگا** انجام می‌شوند. وقتی کاهن مائوری، به بستر بیمار فرا خوانده می‌شود، ابتدا تلاش می‌کند تا راهی را که روح پلید از طریق آن از جهان زیرین آمده پیدا نماید؛ برای انجام چنین کاری، او سرش را در آب فرو می‌کند. این راه معمولاً ساقهٔ یک گیاه است، و **توهونگا** آن را برداشته در سر بیمار قرار می‌دهد؛ سپس او، اورادی را از بر می‌خواند تا سبب شود روح قربانی‌اش را ترک کند و به قلمروهای پایین‌تر بازگردد.[5] در مانگارِوا،[6] نیز این کاهنان هستند که درمان‌ها را بر عهده می‌گیرند. معمولاً بیماری به دلیل تسخیر شدن توسط خدای خانوادهٔ ویریگا[7] ایجاد می‌شود، و بستگان فوراً با کاهن مشورت می‌کنند؛ او قایق کوچک چوبی می‌سازد و آن را به خانهٔ بیمار می‌برد، و از خدا ـ روح استدعا می‌کند بدن بیمار را ترک کند و سوار قایق شود.[8]

---

1. Ibid., p.394.
2. A. Fornander
3. Colleges of priests
4. Handy, p.150.
5. Ibid., p.244.
6. Mangareva
7. Viriga
8. Te Rangi Hiroa (Peter H. Buck), *Ethnology of Mangareva*, pp.475ff.

همانطور که گفتیم، تسخیر توسط خدایان یا ارواح ویژگی بارز آیین خلسه‌آمیز پلی‌نزی است. پیامبران، کاهنان، یا واسطه‌های صرف مادامی که آنها تسخیر می‌شوند، تجسدهای الهی قلمداد می‌شوند و به همان شکل با آنها رفتار می‌شود. «الهام‌شوندگان» چون «آوندهایی» هستند که خدایان و ارواح به آنها وارد می‌شوند. اصطلاح مائوریی واکا[1] به وضوح اشاره به آن دارد که فرد الهام شده خدا را در خود حمل می‌کند همچنانکه قایق صاحبش را حمل می‌کند.[2] تجلیات حلول خدا یا روح مشابه آن تجلیاتی است که در مناطق دیگر دیده می‌شود. پس از یک مرحلهٔ مقدماتی تمرکز ساکن و آرام، حالتی جنون‌آمیز می‌آید و در طی آن واسطه با صدایی زیر صحبت می‌کند که با انقباضات عضلانی (تشنجات موضعی) متوقف می‌شود؛ گفتار و سخنانش مبهم‌اند و کاری را که باید انجام شود مشخص می‌کنند. زیرا واسطه‌ها نه تنها برای آگاه شدن از نوع قربانی که خدا خواهان آن است بلکه پیش از شروع جنگ، رفتن به سفری طولانی، و در دیگر وظایف و مسئولیت‌های سخت و

به هر حال، باید متذکر شویم که در مانگارِوا، تائورا نامیده می‌شوند، واژه‌ای که مطابق با تائولا ساموا وتونگا، کائولا هاوایی، تائوا مارکوساس است، اصطلاحاتی که، همانطور که دیدیم، برای نامیدن «پیامبران» به‌کار می‌رود (cf. Handy, pp.159ff.). امّا در مانگارِوا این انشعاب دوشاخه‌ای دینی با جفت توهونگا (کاهن) ـ تائولا (پیامبر) نشان داده نمی‌شود بلکه با جفت تائورا (کاهن) و آکاراتا (پیشگو) نمایانده می‌شود؛

cf. Honoré Laval, *Mangareva, L'Histoire ancienne d'un peuple Polynésien*, pp.309ff.

هر دو توسط خدایان تسخیر می‌شوند، امّا آکاراتاها عنوانشان را پس از الهامی ناگهانی بدست می‌آورند که با آیین کوتاه تقدیس دنبال می‌شود (cf. Hiroa, pp.446ff.)، در حالیکه تائورا در یک مارائه، حصار سنگی مقدس، تن به تشرفی طولانی می‌دهد (ibid., p.443). لاوال (p.309) نشان داده است که آیین انتصاب (که پنج روز طول می‌کشد و در طی آن کاهن از خدایان می‌خواهد در بدن مبتدی ساکن شوند) ساختار یک تشرف را دارد. تفاوت اصلی بین «کاهنان» و «غیبگویان» در رسالت قوی خلسه‌آمیز دومی است.

1. Waka

2. Handy, p.160.

خطرناک، نیز طرف مشورت قرار می‌گیرند. همین روش برای کشف علت و درمان بیماری یا شخصی که مرتکب دزدی شده، مورد استفاده قرار می‌گیرد.

ضرورتی ندارد اطلاعاتی راکه توسط سیاحان و قوم‌شناسان نخستین دربارهٔ پدیده‌شناسی الهام و تسخیر در پلی‌نزی جمع‌آوری شده است ذکر نماییم. توصیفات عالی در آثار مارینر،[1] اِلیس،[2] استیوارت[3] و سایرین یافت خواهد شد.[4] ما تنها متذکر خواهیم گشت که جلسات احضار ارواح واسطه‌گونه برای اهداف شخصی هنگام شب اتفاق می‌افتد[5] و نسبت به جلسهٔ احضار ارواح بزرگ عمومی، که در وسط روز، برای آگاه شدن از خواست خدایان برگزار می‌شود، کمتر جنون‌آمیز و دیوانه‌وارند. تفاوت بین شخصی که به طور خودبه‌خودی و موقتی «تسخیر می‌شود» و پیامبر، در این واقعیت است که دومی همواره توسط همان خدا یا همان روح «الهام می‌شود» و اینکه او می‌تواند آن را به ارادهٔ خود تجسد بخشد. پیامبر جدید، تنها پس از آنکه او به طور رسمی توسط روح ـ خدا که بر او مسلط است، منصوب

---

1. W. Mariner
2. W. Ellis
3. C. S. Stewart
4. Séances in Tahiti: William Ellis, *Polynesian Researches* (3rd edn.), I, pp.373-74.

(قهقهه‌ها، جیغ‌ها، کلمات و گفتار نامفهومی که کاهنان باید آنها را تفسیر کنند، و نظایر آنها)؛ Society Islands: ibid., I, pp.370ff. J. A. Moerenhout, *Voyages aux iles du Grand Océan*, I, p.482; Marquesas: C. S. Stewart, *A Visit to the South Seas*, I, p.70; Tonga: W. Mariner, *An Account of the Natives of the Tonga Islands*, I, pp.86ff., 101ff., etc.; Samoa, Hervey Islands: R. W. Williamson, *Religion and Social Organization in Central Polynesia*, pp.112ff.; Pukapuka: Ernest and Pearl Beaglehole, *Ethnology of Pukapuka*, pp.323ff. Managareva: Hiroa, Ethnology of Managareva, pp.444ff.

۵. نگاه کنید به توصیف یکی از این جلسات احضار ارواح در Handy, *The Native Culture in the Marquesas*, pp.265ff.

می‌شود؛ از او سؤالاتی می‌شود و باید غیبگویی‌هایی بکند.[1] او به عنوان **تائولا** یا **آکاراتا**[2] به رسمیت شناخته نمی‌شود، تا اینکه او اعتبار و درستی تجربه‌های خلسه‌آمیزش را اثبات کرده باشد. اگر او نماینده (یا، حتی، تجسد) خدایی بزرگ است، خانه‌اش و خودش **تاپو**[3] می‌شوند و او از جایگاه اجتماعی بالایی، هم‌ارز یا حتی به لحاظ اعتبار و شهرت فراتر از رهبر سیاسی، برخوردار می‌شود. گاهی تجسد یک خدای بزرگ شدن با کسب نیروهای جادویی ماوراء طبیعی نشان داده می‌شود؛ مثلاً پیامبر مارکوسان می‌تواند به مدت یک ماه روزه بگیرد، زیر آب بخوابد، چیزهایی را که در فاصلهٔ بسیار دور اتفاق می‌افتد ببیند، و مانند آنها.[4]

به این طبقات بزرگ شخصیت‌های جادویی ـ دینی باید ساحران یا احضارکنندگان ارواح (**تاهو**،[5] **کاهو**،[6] ...) را اضافه نماییم، که تخصصشان تسخیر روح مصاحب است، و آنها آن را با بیرون آوردن از بدن دوست یا خویشاوند مرده بدست می‌آورند.[7] آنها، مانند پیامبران و کاهنان، شفادهندگان هستند؛ آنها نیز برای کشف دزدان (مثلاً در جزایر سسایتی[8] مورد مشورت قرار می‌گیرند، هر چند که آنها اغلب اعمال جراحی را با استفاده از جادوی سیاه نیز بر عهده می‌گیرند. (در هاوایی **کاهو** می‌تواند روح قربانی‌اش را با فشار دادن آن بین انگشتانش از بین ببرد؛[9] در

---

1. In Mangareva: Hiroa, p.444; Marquesas: Ralph Linton, "Marquesan Culture".
2. akarata
3. tapu
4. Linton, p.188.
5. tahu
6. Kahu

۷. در خصوص جادوگران و هنر آنها، نگاه کنید به،

Handy, *Polynesian Religion* (Hawaii, Marquesas), pp.235ff.; Williamson, pp.238ff. (Society Islands); Hiroa, pp.473ff. (Mangareva); Beaglehole, p.326 (Pukapuka); etc.

۸. واقع در اقیانوسیه (م).

9. Handy, *Polynesian Religion*, p.236.

پوکاپوکاتانگاتا ووتو[1] قدرت دارد ارواح را در حالیکه آنها در حین خواب سرگردانند ببیند، و او آنها را می‌کشد زیرا آنها ممکن است در حال آماده شدن برای ایجاد بیماری باشند).[2] تفاوت اساسی بین ساحران و الهام‌شدگان اینست که ساحران توسط خدایان یا ارواح «تسخیر نمی‌شوند»، امّا در عوض روحی را تحت فرمان دارند که برای آنها (به معنای تام و تمام آن) جادوگری می‌کند. مثلاً در مارکوساس تمایز آشکاری بین طبقات وجود دارد: ۱. کاهنان آیینی، ۲. کاهنان الهام شده، ۳. آنهایی که توسط ارواح تسخیر می‌شوند، و ۴. ساحران. تسخیرشدگان نیز ارتباطات منظمی با ارواح خاص دارند، امّا چنین ارتباطاتی نیروهای جادویی به آنها نمی‌بخشند. اینها امتیاز انحصاری ساحران هستند، که ممکن است توسط ارواح انتخاب شوند یا از طریق مطالعه و کشتن خویشاوندی نزدیک، که روحش خدمتکار آنها می‌شود، کسب نیرو کنند.[3]

در آخر، همچنین باید متذکر گردیم که برخی نیروهای شمنی به طور موروثی در برخی خانواده‌ها انتقال داده می‌شوند. بهترین نمونه توانایی راه رفتن بر روی زغال‌های سوزان یا سنگ‌های سرخ داغ است، توانایی‌ای که به برخی خانواده‌های فیجیایی محدود می‌شود.[4] واقعی بودن چنین کار برجسته‌ای مسلّم است؛ برخی از ناظران متبحر و کاردان این «معجزات» را پس از ملحوظ داشتن تمام ملاک‌ها و اقدامات ممکن برای اطمینان از

---

1. tangata wotu
2. Beaglehole, p.326.
3. Linton, p.192.

۴. برای مثال، مقایسه کنید با،

W. E. Gudgeon, "Te Umu-ti, or Fire-Walking Ceremony",

و سایر گزارشاتی که به طور بی‌نظیری تجزیه و تحلیل شده‌اند

E. de Martino, Il, *mondo magico*, pp.29ff.

در خصوص شمنیسم در فیجی نگاه کنید به،

B. Thompson, *The Fijians*, pp.158ff.

واقع‌نگری و بی‌طرفی، توصیف نموده‌اند. حتی آنچه قابل توجه‌تر است اینست که شمن‌های فیجی می‌توانند به کل قبیله و حتی به غریبه‌ها بی‌حسّی نسبت به آتش اعطا کنند. همین پدیده در مناطق دیگر ـ مثلاً در هند جنوبی ـ گزارش شده است.[1] اگر ما به یاد آوریم که شمن‌های سیبری به قورت دادن زغال‌های سوزان معروفند، و اینکه «گرما» و «آتش» ویژگی‌های جادویی هستند که در باستانی‌ترین لایه‌های جوامع ابتدایی وجود دارد، و اینکه پدیده‌های مشابهی در نظام‌های عالی‌تر جادوگری و فنون مراقبه‌آمیز آسیا (یوگا، تنتریسم، و غیر آنها) یافت می‌شوند، ما می‌توانیم نتیجه بگیریم که «قدرت تسلط بر آتش» که توسط برخی خانواده‌های فیجیایی به نمایش گذاشته می‌شود از آن شمنیسم حقیقی است. این قدرت به جزایر فیجی محدود نمی‌شود. هر چند به میزان کمتر و بدون چنین مظاهر و جلوه‌های کلی، بی‌حسّی نسبت به آتش در مورد تعداد بسیاری از پیامبران پلی‌نزیایی و اشخاصی که در معرض الهام‌اند، اثبات شده است.

واقعیاتی که ما بررسی نموده‌ایم منجر به این نتیجه گیری می‌شود که فنون شمنی به معنای دقیق آن کم و بیش به طور پراکنده در پلی‌نزی یافت می‌شوند («آیین راه رفتن بر روی آتش» در فیجی، پرواز جادویی ساحران و پیامبران، و غیر آنها) و به طور نسبتاً فراموش شده در آیین‌هایی که به ورزش‌های صرف تبدیل می‌شوند، زنده مانده‌اند (کایت‌سواری). مفهوم بیماری از آن شمنیسم به معنای واقعی آن (پرواز روح) نیست؛ پلی‌نزیایی‌ها بیماری را به شی‌ای که توسط یک خدا یا یک روح، یا با تسخیر، وارد بدن می‌شود نسبت می‌دهند. و معالجه شامل بیرون آوردن شیء جادویی یا بیرون راندن روح می‌شود. داخل شدن و، به همان نسبت، بیرون آوردن شیء جادویی بخشی از یک مجموعه

---

1. Cf. Olivier Leroy, *Les Hommes salamandres. Recherches et reflexions sur l'incombustibilité du corps humain*, passim.

را تشکیل می‌دهد که علی‌الظاهر باید باستانی قلمداد شوند. امّا در پلی‌نزی درمان امتیاز ویژهٔ حکیم ساحر نیست، همچنانکه در استرالیا و مناطق دیگر اینگونه است؛ وفور فوق‌العادهٔ تسخیر توسط خدایان و ارواح آن را برای شفادهندگان امکان‌پذیر ساخته است تا به شدت افزایش یابند. همانطور که ما دیده‌ایم، کاهنان، اشخاص الهام شده، حکیم ساحران، ساحران همگی قادر به درمان‌های جادویی هستند. در واقع، نهایتاً سهولت و وفور تسخیرِ کمابیش از طریق واسطه آن را بسیار فراتر از طبقات و اعمال «متخصصین در امور مقدس» بسط داده است؛ علیرغم این واسطه گری گروهی، عرف سنتی و شعائرگرای مقام کاهنی (دینی) خود مجبور به تغییر روش‌هایش بوده است. تنها ساحران در برابر تسخیر مخالفت کرده‌اند، و به احتمال زیاد هر گونه بقایایی از ایدئولوژی شمنی باستانی را باید در سنن سرّی‌شان جستجو نمود.[۱]

۱. ما آفریقا را در اینجا نیاورده‌ایم؛ ارائهٔ عناصر شمنی که چه بسا ممکن است در ادیان متعدد آفریقا و فنون جادویی ـ دینی شناسایی نمود، از موضوع بحث ما خارج خواهد بود. در خصوص شمنیسم آفریقا، نگاه کنید به،

Adolf Friedrich, *Afrikanische Priestertümer*, pp.292-325; S. F. Nadel, "A Study of Shamanism in the Nuba Mountains".

در خصوص ایدئولوژی‌ها و فنون جادویی مختلف، از جمله مقایسه کنید با،

E. E. Evans-Pritchard, *Witchcraft, Oracles and Magic among the Azande*; H. Baumann, "Likundu, die Sektion der Zauberkraft", C. M. N. White, "Witchcraft, Divination and Magic among the Balovale Tribes".

فصل یازدهم

ایدئولوژی‌ها و فنون شمنی در میان هندو ـ اروپاییان

ملاحظات مقدماتی

هندو اروپاییان، مانند همهٔ اقوام دیگر، جادوگران و اهل خلسهٔ خودشان را داشتند. این جادوگران و اهل خلسه، مانند تمام مناطق دیگر نقش مسلمی در کل زندگی جادویی ـ دینی جامعه داشتند. مضافاً اینکه، گاهی هم جادوگر و هم اهل خلسه الگو و انگاره‌ای اسطوره‌ای داشت. از اینرو، مثلاً، وارونا[1] به عنوان «جادوگر بزرگ» و اُدین[2] (در بین بسیاری چیزهای دیگر) به عنوان نوع خاصی از اهل خلسه به شمار می‌آمده است: آدام برمن[3] نوشت: «ودن ایـد اِسْتْ فوور»[4] (اُدین، یعنی خشم زیاد و دیوانگی) که بی‌گمان مفاهیم موجز و روشن شمنی در آن آشکار شده است.

امّا آیا ممکن است از شمنیسم هندو اروپایی در همان معنایی سخن بگوییم که ما از شمنیسم آلتایی یا سیبریایی صحبت می‌کنیم؟ پاسخ این سؤال تا حدی به معنا و مفهومی که ما به واژهٔ شمنیسم می‌دهیم بستگی دارد. چنانچه ما آن را به معنای هر پدیدهٔ خلسه‌آمیز و هر روش جادویی بشناسیم،

---

1. Varuna
2. Odin
3. Adam of Bremen
4. Wodan id est furor

این امر مسلم است که تعدادی از ویژگی‌های «شمنی» در میان هندو اروپاییان یافت می‌شود، درست همانطور که، باید تکرار کنیم، آنها در میان هر گروه قومی و فرهنگی دیگر یافت خواهد شد. حتی اگر بخواهیم به طور کاملاً موجز و مختصر اسناد و مدارک فراوان مربوط به فنون جادویی ـ خلسه‌آمیز را بررسی نماییم که در میان تمام اقوام هندو اروپایی یافت شده است، به کتابی ویژه و توانمندی در بسیاری از رشته‌ها نیاز خواهد بود. خوشبختانه، ضروری نیست به این مسأله، که فراتر از محدودهٔ بررسی حاضر است، بپردازیم. وظیفهٔ ما صرفاً محدود به کشف این امر می‌شود که تا چه اندازه اقوام هندو ـ اروپایی مختلف بقایای ایدئولوژی و روشی را که در معنای دقیق کلمه شمنی هستند، حفظ می‌کنند، یعنی یکی از ویژگی‌های اصلی شمنی را به نمایش می‌گذارند: صعود به آسمان، نزول به جهان زیرین برای بازگرداندن روح بیمار یا همراهی نمودن مرده، فراخوانی و تجسد «ارواح» با هدف بر عهده گیری سفر خلسه‌آمیز، «تسلط بر آتش»، و مانند آن.

چنین بقایایی تقریباً در همهٔ اقوام اروپایی باقی مانده و ما اکنون به آنها خواهیم پرداخت؛ احتمالاً آثار و نشانه‌های بیشتری از آنها موجود است، زیرا ما مدعی آن نیستیم که به طور تام و تمام این مدارک را بررسی نموده‌ایم. به هر حال، اشاره به دو نکته مقدماتی لازم است. با تکرار آنچه که ما پیش از این در خصوص اقوام و ادیان دیگر گفته‌ایم، حضور یک یا چند عنصر شمنی در دینی هندو ـ اروپایی دلیل موجهی بر این مطلب نیست که شمنیسم بر این دین غالب بوده است یا این دین ساختاری شمنی داشته است. ثانیاً، همچنین باید به یاد داشته باشید که، چنانچه به تمایز شمنیسم از سایر جادوگری‌های «ابتدایی» دیگر و فنون خلسه توجه شود، بقایای شمنی که ممکن است در اینجا و آنجا در دینی «توسعه‌یافته» یافت شود، به هیچ‌وجه مستلزم داوری ارزشی منفی در خصوص چنین بقایایی یا در رابطه با کل دین که آنها در آن وارد شده‌اند، نیست. خوب است بر این نکته تأکید نماییم، به این دلیل که

متون جدید قوم‌نگاری گرایش به آن دارند که شمنیسم را پدیده‌ای نابهنجار و منحرف قلمداد کنند، خواه در خلط آن با «تسخیر روح» یا تأکید بر جنبه‌های منحط آن. همانطور که این بررسی بارها نشان داده است، اکنون شمنیسم در بسیاری موارد، در حالتی از تباهی و تلاشی یافت می‌شود، امّا هیچ‌چیزی توجیه کنندهٔ آن نیست که این دورهٔ اخیر را در کل نمایانگر پدیدهٔ شمنی قلمداد کنیم.

همچنین به خلط احتمالی دیگری باید توجه شود که محقق خود را در معرض آن قرار می‌دهد، (و آن اینست که او) به مجرد اینکه به جای آنکه موضوع بررسی‌اش را دین «ابتدایی» قرار دهد، او به دین قومی نزدیک می‌شود که تاریخش در مبادلات فرهنگی، در نوآوری‌ها، و در دستاوردها، بسیار غنی‌تر است. در اینجا این خطر وجود دارد که او نتواند تشخیص دهد که «تاریخ» ممکن است چه بر سر چهارچوب کلی جادویی ـ دینی باستانی آورده باشد، یعنی اینکه به چه میزان درون‌مایهٔ روحانی‌اش به آن تغییر یافته و دوباره ارزش‌گذاری شده است، و همچنان همان معنای «ابتدایی» را از آن استنباط خواهد کرد. ذکر یک مثال برای نشان دادن این نوع درهم‌آمیختگی کفایت خواهد کرد. این شناخته شده است که بسیاری از تشرف‌های شمنی شامل «خواب‌هایی» می‌شوند که در آنها شمن آتی به چشم خود می‌بیند که توسط شیاطین یا اشباح شکنجه شده و قطعه قطعه می‌شود. اکنون، سناریوهای مشابهی در سرگذشت قدیسین مسیحی، خصوصاً در افسانهٔ وسوسه‌های قدیس آنتونی[1] یافت می‌شوند؛ شیاطین، قدیسان را شکنجه می‌دهند، مضروب می‌کنند، قطعه قطعه می‌کنند، آنها را به هوا بالا می‌برند، و مانند آن. با در نظر گرفتن تمام جوانب، چنین وسوسه‌هایی مساوی با «تشرف» هستند، زیرا از طریق آنها است که قدیسان از وضعیت انسانی

1. St. Anthony

فراتر می‌روند، یعنی، خودشان را از انبوه مردم این‌جهانی متمایز می‌سازند. امّا اندکی باریک‌بینی کافی است تا تفاوت در مضمون روحانی را که دو «چهارچوب کلی آیین تشرف» را از هم جدا می‌سازد، تشخیص دهیم، هر چند که ممکن است آنها در سطح نوع‌شناسی نزدیک به هم به نظر آیند. متأسفانه، گرچه تشخیص شکنجه‌های شیطانی قدیسی مسیحی از شکنجه‌های یک شمن آسان است، ولی تمایز بین شمن و قدیسی از دینی غیر مسیحی کمتر روشن و آشکار است. در حال حاضر، همواره باید به خاطر داشته باشیم که چهارچوب کلی باستانی دائماً می‌تواند درون‌مایهٔ روحانی‌اش را نوسازی کند. ما پیش از این با تعداد قابل ملاحظه‌ای از صعودهای شمنی به عالم بالا مواجه شده‌ایم، و بعداً بقیه آنها را ذکر خواهیم نمود؛ ما همچنین دیده‌ایم که چنین صعودهایی نمایانگر تجربه‌ای خلسه‌آمیزند که به هیچ‌وجه به خودی خود «نابهنجار یا منحرف» نیست؛ برعکس، اینکه این چهارچوب کلی جادویی ـ دینی بسیار کهن، که در میان تمام جوامع ابتدایی اثبات می‌شود، کاملاً منسجم، «اصیل»، «ناب» و، در تحلیل نهایی، «زیبا» است. از اینرو، در سطحی که ما صعود شمنی به آسمان را در آن قرار داده‌ایم، مثلاً، در اینجا هیچ‌چیز منفی در این گفته نیست که معراج حضرت محمد(ص) درون‌مایهٔ شمنی را به نمایش می‌گذارد. با این وجود، علیرغم همهٔ شباهت‌های نوع‌شناختی، غیر ممکن است که صعود جذبه‌آمیز [حضرت] محمد[ص] به صعود شمن آلتایی یا بوریات شباهت داشته باشد. درون‌مایه، معنا، و جهت‌گیری روحانی تجربهٔ جذبه‌آمیز این پیامبر، مستلزم برخی دگرگونی‌های ارزش‌های دینی است که آن را به نوع کلی صعود تبدیل‌ناپذیر می‌سازد.[1]

---

۱. دربارهٔ ارزش‌گذاری‌های متفاوت صعود مقایسه کنید با،

Eliade, *Myths, Dreams and Mysteries*, pp.99-122.

این ملاحظات مقدماتی اندک در آغاز این فصل، که به بررسی اقوام و تمدن‌های به مراتب پیچیده‌تر از تمدن‌هایی که تاکنون توجه خود را به آن معطوف داشته‌ایم خواهد پرداخت، ضروری بودند. ما در خصوص ماقبل تاریخ و تاریخ نخستین دینی هندو ـ اروپاییان، یعنی، در خصوص دوره‌هایی که افق دید روحانی این گروه قومی در آن دوره‌ها، احتمالاً، با افق دید تعدادی از اقوامی که ما مورد بررسی قرار داده‌ایم، قابل مقایسه بود، اطلاعات قطعی بسیار اندکی داریم. اسناد و مدارک در اختیار ما شاهدی بر ادیانی هستند که تا این زمان طول و تفصیل داده شده‌اند، نظام داده شده‌اند، و حتی گاهی کهنه و مرتجع گردیده‌اند. در این انبوه بیشمار، وظیفهٔ ما آن است تا اساطیر، آیین‌ها یا فنون خلسه را که ممکن است ساختار شمنی داشته باشند، شناسایی کنیم. همانطور که اکنون خواهیم دید، این اساطیر، آیین‌ها، و فنون خلسه، کمابیش در شکل «ناب و اصیل»، در میان تمام اقوام هندو ـ اروپایی تأیید می‌شوند. امّا ما بر این باور نیستیم که ممکن است شمنیسم را بر زندگی جادویی ـ دینی هندو اروپاییان غالب و مسلط بیابیم. این واقعیت عجیب‌تر هم هست، زیرا دین هندو ـ اروپایی به لحاظ ریخت‌شناسی و در شکل کلی و بیرونی‌اش، به دین ترک ـ تاتارها شباهت دارد ـ تفوق خدای آسمانی، فقدان یا اهمیت اندک الهه گان، آیین پرستش آتش، و مانند آن.

تفاوت بین ادیان این دو گروه، دربارهٔ موضوع خاص برتری یا اهمیت کمتر شمنیسم را، به اختصار، می‌توان با دو واقعیت پر حاصل تبیین نمود. نکتهٔ نخست نوآوری بزرگ هندو ـ اروپاییان است، که به طور بی‌نظیری بواسطهٔ مطالعات ژرژ دومزیل[1] روشن می‌شود: سه گانگی خدا، هم مطابق با نظام خاص جامعه و هم مطابق با مفهوم نظام‌مند زندگی جادویی ـ دینی، که هر نوع خدایی وظیفه‌ای خاص و اسطوره‌شناسی متناظر با آن دارد. چنین

1. George Dumézil

سازماندهی مجدد و نظام‌مند زندگی جادویی ـ دینی در کلیت خود، که در اصل در گذشته در دوره‌ای که هنوز هندو ـ اروپاییان نخستین جدا نشده بودند، کمال یافت، مسلماً به شمول ایدئولوژی و تجربه‌های شمنی اشاره دارد. امّا این شمول به بهای تخصصی شدن و نهایتاً محدودیت در قدرت‌های شمنی بود؛ اینها جایگاهشان را در کنار دیگر قدرت‌های جادویی ـ دینی و سرچشمه‌های اعتبار، یافتند؛ آنها دیگر در کاربرد فنون خلسه تنها نبودند، و آنها دیگر بر کل افق معنویت قبیله غلبه نداشتند. تا حدی از این طریق است که ما درمی‌یابیم سنن شمنی در نتیجهٔ ساماندهی اعتقادات جادویی ـ دینی «در جایگاهشان قرار گرفته‌اند»، وظیفه‌ای که در گذشته در طی دورهٔ اتحاد و یکپارچگی هندو ـ اروپاییان انجام شده بود. با کاربرد چهارچوب‌های کلی ژرژ دومزیل می‌توان گفت، سنن شمنی در اصل حول شخصیت اسطوره‌ای فرمانروای ترسناک گروه‌بندی شدند، که ظاهراً وارونا، استاد جادوگری، «به بندکنندهٔ» بزرگ،[1] کهن‌الگوی آن است. البته، این مطلب نه حاکی از آن است که تمام عناصر شمنی صرفاً حول شخصیت فرمانروای هولناک شکل گرفتند، و نه اینکه، در دین هندو ـ اروپایی این عناصر شمنی شامل تمام ایدئولوژی‌ها و فنون جادویی یا خلسه‌آمیز بودند. برعکس، بی‌شک هم شیوه‌های جادوگری و هم فنون خلسه به طور کامل مستقل از ساختار «شمنی» وجود داشتند ـ مثلاً، جادوگری جنگجویان یا جادوگری و فنون خلسه در ارتباط با مادر ـ بزرگ الهه‌گان و طرق سرّی کشاورزی، که به هیچ‌وجه شمنی نبودند، وجود داشت.

به عقیدهٔ ما، عامل دوّمی که در متمایز ساختن هندو ـ اروپاییان از ترک ـ تاتارها در خصوص اهمیتِ داده شده به شمنیسم نقش داشت، نفوذ تمدن‌های کشاورزی و نوع شهرنشینی مشرق‌زمین و مدیترانه بود. این نفوذ،

---

1. the Great Binder

مستقیماً یا به طور غیر مستقیم، به نسبتی که آنها به خاورمیانه نزدیک می‌شدند بر اقوام هندو-اروپایی اثر گذاشت. دگرگونی‌هایی که میراث دینی مهاجران مختلف یونانی از کشورهای بالکان تا حوزه دریای اژه دستخوش آن گردید، نشانه‌ای از پدیدهٔ فوق‌العاده پیچیدهٔ جذب و همانندسازی و ارزش‌گذاری دوباره‌ای هستند که از تماس با فرهنگ کشاورزی و نوع شهرنشینی ناشی می‌شود.

فنون خلسه در میان ژرمن‌های باستان

برخی جزئیات در دین و اساطیر ژرمن‌های باستان با مفاهیم و فنون شمنیسم آسیای شمالی قابل مقایسه هستند. ما چشمگیرترین نمونه‌ها را خواهیم آورد. شخصیت و اسطورهٔ اُدین - فرمانروای مخوف و جادوگر بزرگ[۱] - چندین ویژگی بسیار شگرف «شمنی» را نشان می‌دهد. اُدین برای دستیابی به علوم خفّیه طلسم و جادو، نُه شبانه‌روز را آویزان از یک درخت سپری می‌کند.[۲] برخی ژرمن‌شناسان آیین تشرفی را در این داستان دیده‌اند؛ حتی اوتوهافلر[۳] آن را با بالاروی از درخت آیین تشرف شمن‌های سیبری مقایسه می‌کند. این درخت، که اُدین خودش را از آن «آویزان می‌کرد» تنها می‌تواند درخت کیهانی، یگدراسیل باشد؛ که در واقع، نام آن به معنای «اسب یِگ[۴] (اُدین)» است. در سنت اسکاندیناویایی، چوبه‌دار، «اسب انسان آویزان شده»

---

۱. در این خصوص نگاه کنید به،

G. Dumézil, *Mythes et dieux des Germains*, pp.19ff.

در آنجا کتابنامهٔ مهمی یافت خواهد شد. در خصوص شمنیسم ژرمن‌های باستان مقایسه کنید با،

Jan de Vries, *Altgermanische Religionsgeschichte* (2nd edn.), I, pp.326f.

2. *Hávamál*, vv.138ff.

3. *Kultische Geheimbünde der Germanen*, n,I, pp.234ff.

4. Ygg

نامیده می‌شود[۱] و برخی آیین‌های تشرف ژرمنی شامل «آویزان کردن» داوطلب می‌شد، زیرا این مراسم به وفور در مناطق دیگر اثبات می‌شود.[۲] امّا اُدین اسبش را به یگدراسیل نیز می‌بندد، و رویداد این بن‌مایهٔ اسطوره‌ای در آسیای شمالی و مرکزی مشهور است.[۳]

اسلیپنیر،[۴] اسب اُدین، هشت سُم دارد، و این او است که صاحبش، و حتی سایر خدایان (مثلاً، هرمودْر)،[۵] را به جهان زیرین می‌برد. اکنون، اسب هشت سُم، اسب شمنی تمام‌عیار است؛ و در میان سیبریایی‌ها، و نیز در مناطق دیگر (مثلاً، موریا)، همواره در ارتباط با تجربهٔ خلسه‌آمیز شمن یافت می‌شود.[۶] همانطور که هافلر[۷] تصور می‌کند، محتمل است که اسلیپنیر کهن‌الگوی اسطوره‌ای اسب چوبی چند پا باشد، که نقش مهمی را در آیین سرّی انجمن مردان ایفا می‌کند.[۸] امّا این پدیده‌ای جادویی ـ دینی است که پا از حدود شمنیسم فراتر می‌گذارد.

اسنوری،[۹] در توصیف توانایی اُدین برای تغییر شکل دلخواهانه‌اش، می‌نویسد: «بدنش دراز کشید گویی خوابیده یا مرده بود، و سپس او به صورت پرنده یا حیوان وحشی، ماهی یا اژدها، تبدیل شد، و در یک لحظه به

---

1. Ibid., p.224.

۲. مقایسه کنید با ارجاعات کتاب‌شناختی که در آن منبع ارائه شده است،

p.225, n.228.

۳. نگاه کنید به ص ۳۹۷ به بعد.

4. Sleipnir

5. Hermódhr

۶. نگاه کنید به ص ۶۷۸ به بعد.

7. *Kultische Geheimbünde*, I, pp.46ff., 52.

۸. در خصوص نعلبند ـ «اسب» ـ انجمن سرّی مقایسه کنید با،

ibid., pp.52ff.

همین مجموعهٔ دینی در ژاپن یافت می‌شود؛ مقایسه کنید با،

Alexander Slawik, "Kultische Geheimbünde der Japaner und Germanen", p.695.

9. Snorri

سرزمین‌های دورافتاده رهسپار شد...».[1] این سفر خلسه‌آمیز اُدین در صورت‌های حیوانی می‌تواند به معنای واقعی آن شبیه استحاله‌های شمن‌ها به حیوانات باشد؛ زیرا، درست همانگونه که شمن‌ها به شکل گاوهای نر یا عقاب‌ها با یکدیگر می‌جنگیدند، سنن اسکاندیناوی چندین نبرد بین جادوگران در شکل فیل‌های دریایی یا دیگر حیوانات را نشان می‌دهد؛ و در طی این مبارزه بدن‌هایشان، دقیقاً مانند بدن اُدین در طی خلسه‌اش، بی‌جان می‌ماند.[2] البته چنین اعتقاداتی خارج از شمنیسم به معنای واقعی آن، نیز یافت می‌شوند، امّا شباهت آنها با اعمال شمن‌های سیبریایی اجتناب‌ناپذیر است. و بسیاری از اعتقادات دیگر اسکاندیناویایی از ارواح یاریگر در شکل حیوانات سخن می‌گویند که تنها برای شمن‌ها قابل دیدن هستند،[3] و حتی به طور آشکارتری یادآور باورهای شمنی‌اند. در واقع، ما می‌توانیم سؤال کنیم که آیا دو کلاغ اُدین، هوگین[4] («اندیشه») و مونین[5] («ذهن») در شکل کاملاً اسطوره‌ای شده، نمایانگر دو روح یاریگر در شکل پرنده، نیستند، که جادوگر بزرگ (به شیوه‌ای واقعاً شمنی!) به چهار گوشهٔ عالم فرستاد.[6]

---

1. *Ynglinga Saga*, VII (trs. E. Monson and A. H. Smith, p.5); Cf. the commentary by Hilda R. Ellis, *The Road to Hel: a Study of the Conception of the Dead in Old Norse Literature*, pp.122ff.

2. *Saga Hjâlmthérs ok Olvérs*, XX cited by Ellis p.123. Cf. ibid. p.124.

داستان دو ساحره، که آنها در حالیکه بر روی «سکوی سحر و افسون» (سید جالر) بودند، در دریا، در فاصلهٔ بسیار دور، سوار بر نهنگ دیده شدند؛ آنها قایق یک قهرمان را تعقیب می‌کردند و سعی می‌نمودند تا آن را غرق کنند، امّا قهرمان موفق به شکستن کمر آنها شد و دقیقاً در همان لحظه، ساحره‌ها از روی سکو پایین افتادند و کمرشان شکست.

Sturlaugs Saga Starfsama, XII.

از دو جادوگر سخن به میان می‌آورد در حالیکه در شکل سگ و پس از آن عقاب با همدیگر می‌جنگند (ibid., p.126).

3. Ibid., p.128.

4. Huginn

5. Muninn

6. Ibid., p.127.

اُدین بنیادگذار ارتباط با مردگان نیز هست. او بر روی اسبش اسلیپنیر وارد هِل[1] (دوزخ) می‌شود و به پیشگوزنی که مدت‌ها پیش مرده دستور می‌دهد از قبر برخاسته و به سؤالاتش پاسخ دهد.[2] سایر (اقوام) این نوع احضار ارواح را انجام می‌دادند،[3] که البته به معنای دقیق آن شمنیسم نیست بلکه به افقی تعلق دارد که فوق‌العاده به شمنیسم نزدیک است. محل وقوع غیبگویی با سر مومیایی شده میمیر[4] نیز باید ذکر شود،[5] و این به روش غیبگویی یوکاگیرها با جمجمه‌های شمن‌های اجدادی اشاره دارد.[6]

پیشگو با نشستن بر روی قبرها پیشگو می‌شود، و «شاعر» (یعنی، فرد الهام شده) با خوابیدن بر روی قبر، شاعر می‌شود.[7] مراسم مشابهی در میان

آلویس کلوس در بین سایر صفات شمنی اُدین ("Die Religion des Semnonenstammes", pp.665ff., n.62) دو گرگ، که نام «پدر» به او داده شده بود (گالذرس فادیرج = پدر جادوگری؛ بالذرس درومار، ۳، ۳)، «بن‌مایه مستی» و والکوره‌ها را برمی‌شمارد.

ان. کا. چادویک مدت‌ها پیش در والکوره‌ها موجودات اسطوره‌ای دیده بود که شباهت زیادی به «گرگ آدم‌ها» داشتند تا به پری‌های آسمانی؛ مقایسه کنید با،

Ellis, p.77

امّا تمام این بن‌مایه‌ها ضرورتاً «شمنی» نیستند. والکوره‌ها هادیان ارواح به دنیای دیگر هستند و گاهی نقش «همسران آسمانی» یا «روح همسران» شمن‌های سیبری را ایفا می‌کنند؛ امّا ما دیده‌ایم که از مجموعهٔ آخر تا آن سوی قلمروی شمنیسم امتداد دارد و عناصری هم در اسطوره‌های زن و هم اسطوره‌شناسی مرگ دارد. در خصوص «شمنیسم» در میان ژرمن‌های باستان، نگاه کنید به،

Closs, "Die Religion der Germanen in ethnologischer Sicht", pp.296ff.; Horst Kirchner, "Ein archäologischer Beitrag zur Urgeschichte des Schamanismus", p.247, n.25. (bibliography).

1. Hel

2. *Baldrs draumar,* vv.4ff.; Ellis, p.152.

3. Ibid., pp.154ff.

4. Mimir

5. *Völuspa*, v.46; *Ynglinga Saga*, IV; Ellis, p.15626ff.

۶. نگاه کنید به ص۳۷۸.

7. Ellis, pp.105ff., 108.

سلت‌ها یافت می‌شود: **فیلی**[1] (شاعر) گوشت خام نره گاوی را می‌خورد، خون می‌نوشید، و سپس پوشانده شده در پوست می‌خوابید؛ در خلال خوابش «دوستان نامرئی» به سؤالی که او را آزار می‌داد پاسخ می‌دادند.[2] یا علاوه بر این، مردی روی قبر خویشاوند یا نیا می‌خوابید، و پیشگو می‌شد.[3] به لحاظ نوع‌شناسی، این مراسم به تشرف یا الهام شمن‌ها و جادوگران آتی نزدیک است که شب را در کنار اجساد یا در گورستان می‌گذرانند. اعتقاد اصلی یکسان است: مردگان از آینده آگاهند، آنها می‌توانند چیزهای نهان را آشکار کنند، و مانند آن. گاهی خواب نقش مشابهی را ایفا می‌کند؛ شاعر **گیسلا ساگا**[4] از سرنوشت برخی اشخاص مفتخر پس از مرگ خبر می‌دهد که او در خواب از آن آگاه شده است.

ما در اینجا نمی‌توانیم اساطیر و افسانه‌های سلتی و ژرمنی مربوط به سفرهای خلسه‌آمیز در عالم ماوراء، و خصوصاً سفرهای مربوط به نزول به جهان زیرین را بررسی نماییم. ما صرفاً اشاره خواهیم نمود که نه اعتقادات سلتی نه ژرمنی راجع به حیات پس از مرگ عاری از تناقضات و ناسازگاری‌ها نبودند. این سنن چندین مقصد برای مردگان ذکر می‌کنند، که در این مورد با اعتقاد سایر اقوام به سرنوشت‌های گوناگون پس از مرگ مطابقت دارد. امّا بر طبق **گریمنیسمال**،[5] **هِل**، یعنی جهان زیرین به معنای واقعی آن، در زیر یکی از ریشه‌های یگدراسیل، یعنی، در «مرکز عالم» قرار دارد. حتی ما چیزهایی راجع به نه طبقه زیرزمینی می‌شنویم؛ یک غول ادعا می‌کند با پایین رفتن

---

1. fili
2. Thomas F. O'Rahilly, *Early Irish History and Mythology*, pp.323ff.

همچنین نگاه کنید به ارجاعات کتاب‌شناختی در

Kircner, p.247, n.24.

3. Cf. the texts in Ellis, p.109.
4. XXIIff.; Ellis, p.74 [Gisla Saga (م)].
5. Grimnismál

به «نُه عالم زیرین» عقل و خِرَدش را بدست آورده است.[1] در اینجا ما چهارچوب کلی کیهان‌شناختی آسیای مرکزی را دربارهٔ هفت یا نه جهنم داریم که مطابق با هفت یا نه آسمان است. امّا آنچه برای ما مهم‌تر به نظر می‌رسد، ادعای غول است: او پس از نزول به جهان زیرین عاقل و دانا ـ یعنی، غیبگو ـ می‌شود، نزولی که بر این اساس، می‌توانیم آن را یک تشرف قلمداد کنیم.

اسنوری، در **گیلفاگینینگ**[2] (**ادای منثور**)،[3] گزارش می‌کند که چطور هرمودر، سوار بر اسلیپنیر اسب اُدین، برای بازگرداندن روح بالدر به جهان زیرین پایین می‌رود.[4] این نوع نزول به دوزخ بی‌شک شمنی است. علیرغم روایت‌های مختلف غیر اروپاییان دربارهٔ اسطورهٔ اورفئوس، نزول به جهان زیرین در مورد بالدر نتیجه مورد انتظار را به دنبال نداشت. اینکه چنین کار بزرگی ممکن قلمداد شده بود، ما بیشتر بر اساس **وقایع‌نامه‌های نروژی**[5] از آن آگاه می‌شویم: یک شمن، زمانی که خودش در اثر زخم معدهٔ شدیدش مرده بود، تلاش می‌کرد روح زنی را که به طور ناگهانی مرده بود بازگرداند. دومین شمن وارد صحنه شد و زن را حیات دوباره بخشید، و آنگاه او گفت که روح شمن نخست را به شکل یک فیل دریایی در حال عبور از دریاچه‌ای دیده است، و فردی او را با سلاح زده بود، که اثر ضربه بر روی جسد قابل مشاهده بود.[6]

خود اُدین سوار بر اسبش اسلیپنیر به جهان زیرین می‌رود تا به رَحِم

---

1. Ellis, p.83.
2. Gylfaginning
3. XLVIII.
۴. هرمودر به مدت نه شب در «دهکده‌های تاریک و عمیق» سوار بر اسب می‌راند و از پل گجالار، که پوشیده از طلاست، عبور می‌کند
(Ellis, pp.85, 171; Dumézil, *Loki*, p.53).
5. Chronicon Norvegiae
6. Ellis, p.126.

نیروی تازه بخشد و از سرنوشت بالدر آگاه گردد. سومین نمونه از چنین نزولی در (کتاب) ساکسو گراماتیگوس[1] یافت می‌شود، که دربارهٔ هادینگوش[2] قهرمان است.[3] زنی به طور ناگهانی ظاهر می‌شود در حالیکه هادینگوش سر غذا است و از او می‌خواهد دنبالش بیاید. آنها به زیرزمین می‌روند، از منطقه‌ای نمناک و سایه‌دار می‌گذرند، مسیری راکه جای رد پا بر روی آن است و در راستای آن انسان‌های خوش لباس در حال راه رفتن هستند، پیدا می‌کنند، سپس به مکانی آفتابی وارد می‌شوند که همه نوع گُلی در آنجا رشد می‌کند، به رودخانه‌ای می‌رسند، و از روی پل از آن رود می‌گذرند. آنها با دو سپاه مواجه می‌شوند که در حال جنگ بودند، و زن می‌گوید این جنگ تا ابد ادامه دارد؛ آنها سربازانی هستند که به میدان جنگی حمله‌ور شده و جنگشان را ادامه می‌دهند.[4] سرانجام آنها به دیواری می‌رسند، که زن سعی می‌کند از آن عبور نماید؛ او خروسی راکه با خود آورده بود می‌کُشد و آن را بالای دیوار می‌اندازد؛ خروس زنده می‌شود، زیرا، لحظه‌ای بعد، آنها بانگ خروس را در طرف دیگر دیوار می‌شنوند. متأسفانه، ساکسو در اینجا به گزارش خود پایان می‌دهد.[5] امّا، در این نزولِ هادینگوش تحت هدایت زنی اسرارآمیز، گفته‌های او کفایت می‌کند تا ما بن‌مایهٔ متداول اسطوره‌ای را بیابیم: راه مردگان، رودخانه، پل، مانع مربوط به آیین تشرف (دیوار). به نظر می‌رسد خروس که به محض رسیدن به آن سوی دیوار زنده می‌شود اشاره به این باور

---

1. *Historia Danica*, I, p.31 [Saxo Grammaticus: مورخ دانمارکی (م)].
2. Hadingus
3. See Dumézil, *La Saga de Hadingus*, passim.
۴. این "Wütende Heer" است، مضمونی اسطوره‌ای که در خصوص آن نگاه کنید به، Karl Meisen, *Die Sagen vom Wütenden Heer und Wilden Jäger*; Dumézil, *Mythes et dieux*, pp.79ff; *Höfler Kultische Geheimbünde*, pp.154ff.
5. Ellis, p.172.

داشته باشد که حداقل برخی اشخاص مفتخر (یعنی، «مبتدیان») بـه احـتمال «بازگشت به زندگی» پس از مرگ، امید دارند.[۱]

اساطیر و فرهنگ عامهٔ ژرمنی هنوز هم گزارش‌های دیگری از نزول بـه جهان زیرین را حفظ می‌کنند، که ممکن است آزمون‌های سخت آیین تشرف (مثلا، عبور از «دیوار آتش»، غیره)، امّا نه ضرورتاً از نوع نزول شمنی، نیز در آن یافت شود. همانطوری که **وقایع‌نامه‌های نروژی** تأیید می‌کنند، نزول شمنی برای جادوگران اسکاندیناوی شناخته شده بود، و چنانچه ماکارهای برجستهٔ آنها را مورد توجه قرار دهیم می‌توانیم نتیجه بگیریم که شباهت کاملاً بارزی به شمن‌های سیبری وجود دارد.

ما فقط «سربازان» ددمنش، یعنی **برسرکیر**[۲] را ذکر خواهـیم نـمود کـه بـه طرزی جادویی خشم و عصبانیت حیوانی به خود مـی‌گرفتند و خـود را بـه صورت حیوانات درنده درمی‌آوردند.[۳] این روش جذبهٔ جنگی، که در مـیان دیگر اقوام هندو ـ اروپایی تأیید مـی‌شوند و نـظایر آن نـیز در فـرهنگ‌های بیرون از اروپا یافت شده‌اند،[۴] صرفاً ارتباطی سطحی با شمنیسم بـه مـعنای دقیق آن دارند. تشرف از نوع نظامی (حماسی) بواسطهٔ خـود سـاختارش از

---

۱. این تفاصیل که توسط ساکسو گراماتیکوس گزارش شده، ممکن است با آیین خاکسپاری رئیس اسکاندیناویایی («روس») قابل مقایسه باشد که توسط احمد بن فضلان سیاح عـرب، بـه سـال ۹۲۱ حول و حوش ولگا مشاهده شد. یکی از برده‌های زن پیش از قربانی شدن به دنبال اربابش، آیین زیر را انجام داد: مردان سرباز او را بلند کردند به طوری که او توانست از روی چهارچوب به بیرون نگاهی اندازد و او آنچه را دید، گفت. بـار اول، پـدر و مـادرش بـود؛ دفعهٔ دوم، تـمام خویشاوندانش؛ سومین‌بار، اربابش را «نشسته در بهشت» دید. سپس به او مرغی داده شـد و او سر مرغ را برید و آن را به داخل قایق مربوط به آیین خاکسپاری انداخت (قایقی که به زودی باید هیزم مرده سوزان خود او می‌شد). مقایسه کنید با، نوشته‌ها و کتابنامه در

Ellis, pp.45ff.

2. berserkir

3. Dumézil: *Mythes et dieux*, pp.79ff.; *Horace et Les Curiaces*, pp.11ff.

4. Cf. Dumézil, *Horace et Les Curiaces*, passim, Stig Wikander, *Der arische Männerbund*, passim; G. Widengren, *Hochgottglaube im alten Iran*, pp.324ff.

تشرف‌های شمنی متمایز می‌گردد. تبدیل شدن جادویی به حیوانی وحشی به نوعی ایدئولوژی تعلق دارد که تا آن سوی حوزهٔ شمنیسم امتداد دارد. ریشه‌های آن در آیین‌های ماهیگیری اقوام نخستین سیبری یافت خواهند شد، و ما خواهیم دید[۱] که چه فنون خلسه‌ای می‌توانند در نتیجهٔ تقلیدی رمزی از رفتار حیوان بسط و گسترش یابند.

اسنوری به ما می‌گوید، اُدین جادویی راکه **سیدر**[۲] نام داشت می‌شناخت و به‌کار می‌برد: او با این جادو قادر بود آینده و علت مرگ، بد اقبالی، یا بیماری را پیشگویی نماید. امّا، اسنوری می‌افزاید، این سحر به «رفتار شنیعی» اشاره داشت که انجام آن توسط مردان «خالی از سرافکندگی» نبود؛ **سیدر**کار (مورد علاقه) **گیدجور**[۳] («کاهنه» یا «ایزدبانو») باقی ماند. و در **لوکا سینا**،[۴] اُدین با به‌کار گرفتن سیدر، که «در شأن یک مرد نیست»، ملامت می‌شود.[۵] اسناد و منابع سخن از جادوگران مرد (**سیدمن**)[۶] و جادوگران زن (**سیدکونور**)[۷] به میان می‌آوردند، و ما می‌دانیم که اُدین سیدر را از الههٔ فریجا[۸] آموخت.[۹] بنابراین دلیلی داریم تا چنین بپنداریم این نوع جادوگری تخصص زنانه بود ـ که «در شأن مرد» نبودنش را توضیح می‌دهد.

---

۱. نگاه کنید به ص ۶۶۷ به بعد.

2. seidhr

3. gydhjur

4. Lokasenna

5. Cf. Dag Strömbäck, *Sejd. Textstudier i nordisk religionhistoria*, pp.33, 21ff.;Arne Runeberg, *Witches, Demons and Fertility Magic*, p.7.

استرومباخ اعتقاد دارد که سیجد (سیدر) ژرمن‌های باستان از شمنیسم لپ‌ها گرفته شده است (pp.110ff). اُلوف پیترسون همین عقیده را دارد؛ مقایسه کنید با،

Jabmek and Jabmeaimo: A Comparative Study of the Dead and the Realm of the Dead and the Realm of the Dead in Lappish Religion, pp.168ff.

6. Seidhmenn

7. seidhkonur

8. Freyja

9. Jan de Vries, *Altgermanische Religionsgeschichte* (2nd edn.), I, pp.330ff.

در هر صورت، جلسات سیدر که در متن توصیف می‌شوند همواره توسط سیدکونا،[1] یعنی اسپاکونا[2] («نهان‌بین»، پیشگوی زن) اداره می‌شوند. بهترین توصیف، توصیفی است که در ایریکس ساگا روثا[3] وجود دارد. اسپاکونا لباس آیینی بسیار آراسته و پر زرق و برقی دارد: جبّه‌ای آبی، جواهرات، کلاهخودی از برّهٔ سیاه با پوست گربهٔ سفید؛ او چوبدستی نیز دارد و، در طی جلسهٔ (احضار ارواح)، روی تشکچه‌ای از پرهای جوجه، بر روی سکویی نسبتاً بلند می‌نشیند.[4] سیدکونا (یا رحم، اسپاکونا) مزرعه به مزرعه حرکت می‌کند تا آیندهٔ مردم را آشکار سازد و وضع هوا، مقدار محصول، و مانند آن را پیشگویی نماید. او با پانزده دختر و پانزده پسر که در حال همخوانی هستند حرکت می‌کند. موسیقی در آماده‌سازی خلسهٔ او نقش اصلی را ایفا می‌نماید. روح سیدکونا در طی خلسه بدنش را ترک کرده و در فضا سفر می‌کند؛ همانطور که در رویدادهای مذکور در صفحات قبل نشان داده شد، او معمولاً شکل یک حیوان به خود می‌گیرد.[5]

ویژگی‌های چندی سیدر را با جلسهٔ احضار ارواح شمنی سنتی و شناخته‌شده مرتبط می‌کند:[6]

---

1. seidhkona
2. spákona
3. Eiriks Saga Rautha
4. Strömbäck, pp.50ff.; Runeberg, pp.9ff.
5. p.381, n.12.

۶. استرومباخ در سیدر، شمنیسمی به معنای دقیق آن را می‌بیند؛ مقایسه کنید با،

A. Ohlmarks' critique, *Studien zum Problem des Schamanismus*, pp.310ff.; Id. "Arktischer Schamanismus und altnordischer Seidhr".

در خصوص بقایای شمنیسم اسکاندیناوی، همچنین مقایسه کنید با،

Carl Martin Edsman, "Aterspeglar Voluspá 2: 5-8 ett Shamanistik Ritual eller en Keltisk Aldersvers?".

در خصوص همه چیز دربارهٔ مفاهیم جادویی در میان اسکاندیناوی‌ها، نگاه کنید به،

Magnus Olsen, "Le Prêtre-magicien et le dieu-magicien dans La Norvege ancienne".

لباس آیینی، اهمیت همسرایی و موسیقی، خلسه. امّا ما ضروری نمی‌دانیم آن را به معنای دقیقش شمنیسم قلمداد نماییم؛ «پرواز عرفانی» مضمون مکرّر جادوگری در همهٔ مناطق و خصوصاً در سحر و جادوی اروپایی است. همانطور که ما دیده‌ایم، بن‌مایه‌های خاص شمنی ـ نزول به جهان زیرین جهت بازگرداندن روح بیمار یا همراهی نمودن متوفی ـ گرچه در جادوگری اسکاندیناوی تأیید می‌شوند امّا عنصر اصلی در جلسهٔ سیدر نیستند. در عوض، به نظر می‌رسد جلسهٔ سیدر بر روی غیبگویی متمرکز باشد، یعنی، تقریباً به «جادوگری کم‌اهمیت» تعلق دارد.

یونان باستان

ما در اینجا درصدد بررسی سنن خلسه‌آمیز متنوعی که در یونان باستان تأیید

ما می‌توانیم اضافه نماییم که برخی ویژگی‌های «شمنی»، در معنای جامع کلمه، در شخصیت بسیار پیچیدهٔ لوکی قابل تشخیص هستند؛ در خصوص این خدا، نگاه کنید به بررسی بی‌نظیر دومزیل، لوکی. لوکی خود را به یک مادیان تبدیل کرده و با اسب نر اسوادهیلفاری تولیدمثل کرد و اسب هشت سم اسلیپنیر را به دنیا آورد (نگاه کنید به این متون در همین مآخذ، pp.28ff.). لوکی می‌تواند شکل‌های مختلف حیوان را به خود بگیرد؛ فک، ماهی آزاد، و غیر آنها. او گرگ‌ها و مارهای دنیا را به وجود می‌آورد. او همچنین پس از پوشیدن لباسی از پرهای شاهین در هوا پرواز می‌کند؛ امّا این لباس جادویی نه به او، بلکه متعلق به فریجا است.
(ibid., p.35; See also pp.25, 31).

با به یاد آوردن اینکه فریجا، سیدر را به اُدین تعلیم داد، ما می‌توانیم این روایت هنر پرواز جادویی را که توسط الهه (یا ساحره) تعلیم داده شده است را با افسانه‌های مشابه چینی مقایسه نماییم (نگاه کنید به ص ۶۵۱ و بعد از آن).

فریجا، استاد تعلیم‌دهندهٔ سیدر لباسی از پرهای جادویی دارد که او را قادر می‌سازد تا به شیوهٔ شمن‌ها پرواز کند؛ جادوگری لوکی، ظاهراً باید از نوع پلید و شنیع آن باشد، به وضوح معنایش از تغییر شکل‌ها و استحاله‌های او آشکار می‌گردد. ما نتوانستیم به رسالهٔ
W. Muster, "Der Schamanismus und seine Spuren in der Saga, im deutschen Brauch, Märchen und Glauben",

رجوع نماییم.

می‌شود نخواهیم بود.[1] ما صرفاً به اسناد و مدارکی اشاره خواهیم نمود که ممکن است ریخت‌شناسی آنها به شمنیسم به معنای دقیق آن نزدیک باشد. در اینجا نیازی به این وجود ندارد صرفاً به خاطر اینکه نویسندگان یونانی رومی بی‌حسی و بی‌تفاوتی **باکچای**[2] را توصیف می‌کنند دربارهٔ آیین باکوس دیونوسوسی[3] بحث کنیم؛[4] و نیز ضرورتی ندارد دربارهٔ **انسوسیاسموس**،[5] یعنی روش‌های مختلف الهامی و غیبی،[6] احضار ارواح، یا مفهوم هادس، صحبت نماییم. البته، در تمامی این موارد، برخی بن‌مایه‌ها و روش‌های مشابه به روش‌هایی که در شمنیسم مورد استفاده قرار می‌گیرند یافت خواهد

---

1. Cf. Erwin Rohde, *Psyche: the Cult of Souls and Belief in Immortality among the Greeks*, pp.258ff., 284ff.; Martin P. Nilsson, *Geschichte der griechischen Religion*, I, especially pp.578ff.

اخیراً ای. آر. دادز نقش شمنیسم سکوتیایی‌ها را در تاریخ معنویت یونان مهم دانسته است. مقایسه کنید با،

The Greeks and the Irrational, ch.v, "The Greek Shamans and the Origin of Puritanism), pp.135ff. Cf. also F. M. Cornford, *Principium Sapientiae: the Origins of Greek Philosophical Thought*, pp.88ff.; Walter Burkert, "ΓΟΗΣ. Zum griechischen Schamanismus". 2. Bakchai

3. Dionysian Bacchanalia

۴. مقایسه کنید با متونی که توسط Rohde, p.274, n.43 جمع‌آوری شده است.

5. enthousiasmos

۶. در اینجا هیچ‌چیز «شمنی» دربارهٔ غیبگوی (معبد) دلفی و قدرت‌های پیشگویی آپولونی وجود ندارد؛ نگاه کنید به مجموعه‌ای از اسناد و مدارک و تفاسیر جدید در

Pierre Amandry, *La Mantique apollinienne à Delphes. Essai Sur le fonctionnement de l'Oracle* (the texts, pp.241-60).

آیا سه پایهٔ مشهور دلفی با سکوی سیدکونای ژرمنی قابل مقایسه است؟ «امّا معمولاً این آپولو است که بر روی سه پله‌اش می‌نشیند. این تنها به گونه‌ای استثنائی است که پیتونیس جای او را، به عنوان جایگزینی برای خدایی او می‌گیرد.

(Amandry, p.140).

شد؛ امّا چنین انطباقاتی، در یونان باستان، از طریق بقایای مفاهیم جادویی و فنون کهن خلسه که تقریباً رویدادی جهانی هستند، قابل توضیح هستند. ما همچنین اساطیر و افسانه‌های مربوط به کنتاوروس‌ها (قنطورس‌ها)،[۱] و نخستین شفادهندگان و طبیبان الهی را مورد بررسی قرار نخواهیم داد، هر چند که گاهی سنت‌های آنها نشانه‌های مبهمی از نوعی «شمنیسم» ابتدایی را نشان می‌دهند. امّا تمامی این سنن در گذشته تفسیر شده‌اند، طول و تفصیل یافته‌اند، و دوباره ارزش‌گذاری شده‌اند؛ آنها بخش اصلی اساطیر و نظام‌های الهیاتی پیچیده را تشکیل می‌دهند؛ آنها مستلزم تماس‌ها، ملّوث شدن‌ها، و تلفیق‌ها با عالم روحانی تمدن ماقبل تاریخی حوزهٔ دریای اژه و حتی شرق هستند، و بررسی آنها به صفحاتی بیشتر از شرح مختصر حاضر نیازمند خواهد بود.

ما می‌توانیم خاطرنشان کنیم که شفادهندگان، غیبگویان، یا اهل خلسه که چه بسا ممکن است با شمنیسم مرتبط باشند هیچ ارتباطی با دیونوسوس ندارند. به نظر می‌رسد جریان عرفانی دیونوسوسی ساختاری کاملاً متفاوت دارد؛ جذبهٔ باکوسی هیچ شباهتی به خلسهٔ شمنی ندارد. در عوض، برخی شخصیت‌های افسانهٔ یونانی که می‌تواند با شمنیسم مقایسه شود با آپولو مرتبطند. و گفته می‌شود آنها از نواحی شمالی، از سرزمین هوپربوری،[۲] یعنی از سرزمین زاد و بوم آپولو، به یونان آمده‌اند.[۳] مثلاً، یکی از این موارد

---

۱. نگاه کنید به بررسی عالی دومزیل، *Le Problème des centaures* که در آن برخی تشرفات «شمنی» در معنای جامع کلمه آورده شده‌اند. [centaurs، در اساطیر یونان، موجود خیالی نیمه انسان و نیمه اسب (م)].

۲. Hyperboreans، اقوام (افسانه‌ای) باستانی ساکن در شمال دور (قطب شمال) (م).

۳. دبلیو، کا. سی. گوتری بر این اعتقاد است که خاستگاه اصلی آپولو، شمال غربی آسیا، احتمالاً سیبری بود؛ مقایسه کنید با،

The Greeks and Their Gods, p.204.

آباریس[1] است. «او که تیری طلایی در دستش دارد، و شاهدی بر منشأ و وظیفهٔ آپولویی آن است، با قربانی‌هایی از نوع جادویی آن از سرزمین‌های زیادی عبور می‌کند تا بیماری و طاعون را دور کند، و از زلزله‌ها و سایر بلاها خبر می‌دهد».[2] افسانه‌ای دیگر او را شبیه موسائوس،[3] در حال پرواز در هوا بر روی تیرش نشان می‌دهد.[4] این تیر، که نقشی اساسی در اساطیر و دین سکوتیایی[5] ایفا می‌کند،[6] نماد «پرواز جادویی» است.[7] رویداد تیر در بسیاری از آیین‌های شمنی سیبری در این ارتباط به یاد آورده خواهد شد.[8]

اریستیس اهل پروکونسوس[9] به گونه‌ای مشابه با آپولو مرتبط است؛ او به حالت خلسه رفت و خدا روحش را «گیر انداخت». او قادر بود به طور همزمان در مناطقی دور از یکدیگر ظاهر شود؛[10] او به شکل کلاغ آپولو را همراهی نمود،[11] که یادآور استحاله‌های شمنی است. هرموتیموس اهل کلازومنا[12] قادر بود بدنش را به مدت چندین سال ترک نماید؛ او در طی این

---

1. Abaris
2. Cf. Rohde, p.300.
3. Musaeus
4. Ibid., p.327, n.108.

۵. Scythian، سرزمینی باستانی در شمال و شمال شرقی دریای سیاه و شرق دریای آرال (م).

6. Cf. Karl Meuli, "Scythicas", pp.161ff.; Dodds, pp.140ff.

۷. در خصوص دیگر افسانه‌های مشابه در میان یونانی‌ها، نگاه کنید به،

P. Wolters, *Der geflügelte Seher*.

در خصوص «پرواز جادویی»، نیز نگاه کنید به ص۶۹۳ به بعد.

۸. مثلاً، مقایسه کنید با ص۳۳۸ به بعد.

9. Aristeas of Proconnesus

10. Cf. Rohde, pp.300ff.; Nilsson, I, p.584.

در خصوص آریماسپیا، شعری که به اریستیاس منسوب است، نگاه کنید به،

Meuli, "Scythica", pp.154ff. Cf. also E. D. Phillips, The Legend of Aristeas: Fact and Fancy in Early Greek Notions of East Russia, Siberia and Inner Asia", especially, pp.76-77.

11. Herodotus, IV, p.15.

12. Clazomenae

خلسهٔ طولانی به سرزمین‌هایی که فاصله‌های زیادی با هم داشتند سفر نمود و با «دانش کامل از غیبگویی و علم به آینده بازگشت. در آخر، وقتی که روحش دور شده بود، دشمنان بدن فاقد روح هرموتیموس[1] را به آتش کشیدند، و روح او دیگر بازنگشت».[2] این خلسه تمامی ویژگی‌های خلسهٔ شمنی را نشان می‌دهد.

افسانهٔ اپیمندس[3] اهل کرت نیز باید ذکر شود. او مدت زمان طولانی در غار زئوس در کوه ایدا[4] «خوابید»؛ او در آنجا روزه گرفت و خلسه‌های طولانی مدتی را یاد گرفت. او غار یک استاد «حکمت جذبه‌آمیز»، یعنی فن خلسه را ترک نمود. «روز بعد او در سرزمین‌های بسیاری سفر نمود در حالیکه هنرهای سلامت‌بخشش را با خود می‌آورد، مانند یک پیشگوی اهل خلسه آینده را پیشگویی می‌کرد، معنای نهفتهٔ رویدادهای گذشته را تفسیر می‌نمود، و مانند کاهن تطهیرکننده، شرور شیطانی را که خصوصاً در نتیجهٔ گناهان زشت گذشتگان پدیدار می‌شدند دور می‌کرد».[5] انزواگزینی در

---

1. Hermotimos
2. Rohde, p.301,

خصوصاً در مقایسه با،

Pliny, *Naturalis Historia*, VII, p.174.

3. Epimenides of Cret
4. Ida
5. Rohde, p.301.

دادز معتقد است که نوشته‌های پراکنده از امپدوکلس «منبعی دست اوّل هستند که بر طبق آنها ما می‌توانیم تصوری از آنچه شمن یونانی واقعاً شبیه آن بود بدست آوریم؛ او آخرین نمونهٔ متأخر گونه‌هایی است که با مرگش در دنیای یونانی نابود و منسوخ شد، هر چند که آن هنوز هم در مناطق دیگر در حال توسعه است».

(The Greeks and the Irrational, p.145).

این تفسیر توسط چارلز اچ. کان رد شده است: «روح امپدوکلس شبیه روح هرموتیموس و اپیمندس بدنش را ترک نمی‌کند. او شبیه آباریس سوار تیر (پیکان) نمی‌شود یا شبیه اریستیس به شکل کلاغ سیاه ظاهر نمی‌شود. او همزمان در دو مکان دیده نمی‌شود، و حتی شبیه اورفئوس و فیثاغورث به جهان زیرین نمی‌رود».

غار (=نزول به هادس) آزمون کهن آیین تشرف است، امّا ضرورتاً «شمنی» نیست. این در خلسه‌هایش، درمان‌های جادویی‌اش، قدرت‌های غیبگویی و پیشگویانه‌اش است که اپیمندس به شمن نزدیک می‌شود.

پیش از بحث دربارهٔ اورفئوس، ما می‌توانیم نگاه سریعی به تراکیایی‌ها و جیتی[1]ها، که به گفتهٔ هرودوتوس «شجاع‌ترین و قانون‌مدارترین گروه در بین تراکیایی‌ها» بودند، بیندازیم.[2] گرچه چندین دانشمند یک «شمن» را در زالموکسیس[3] دیده‌اند، امّا ما هیچ دلیلی بر پذیرش این تعبیر نداریم.[4] «فرستادن یک پیک» به زالموکسیس، که هر چهار سال یکبار اتفاق می‌افتاد،[5] و نیز به «حفرهٔ زیر زمین»، که او در آنجا ناپدید شد و به مدت سه سال در آنجا زندگی کرد، و آنگاه دوباره ظاهر شد و نامیرایی انسان را به جیتی‌ها اثبات

("Religion and Natural Philosophy in Empedocles' Doctrine of the Soul", especially pp.30ff.; "Empedocles among the Shamans").

۱. Getae، اقوام اعصار باستانی ساکن در منطقه امروزی شرق بلغارستان و یکی از دو قوم اصلی تراکیا (م).

2. IV, p.93 (tr. A. D. Godley, p.93).

3. Zalmoxis

4. Cf., for example, Meuli, "Scythica", p.163; Alois Closs, "Die Religion des Semnonenstammes", pp.669ff.

در خصوص موضوعات مربوط به این خدا نگاه کنید به،

Carl Clemen, "Zalmoxis"; Jean Coman, "Zalmoxis"; Ion. I. Russu, "Religia Geto-Dacilar".

اخیراً تلاشی صورت پذیرفته است تا اسطورهٔ زالموکسیس («خرس ـ خدا» یا «خدا با پوست خرس») راکه فرفوریس مطرح کرده بود بازسازی نمایند؛ مثلاً، مقایسه کنید با،

Rhys Carpenter, *Folk Tale, Fiction and Saga in the Homeric Epics*, pp.112ff. ("The Cult of the Sleeping Bear").

اما نگاه کنید به،

Alfons Nehring, "Studien zur indogermanischen kultur und Urhemat", pp.212ff.

5. Herodotus IV, p.94.

نمود،[۱] به هیچ‌وجه شمنی نیستند. ظاهراً تنها یک مدرک بر وجود شمنیسم جیتیایی دلالت دارد: این مدرک گزارش **استرابو**[۲] دربارهٔ **کاپنوباتای**[۳] **میسیایی**[۴] است، نامی که از راه قیاس با **آئروباتیس**[۵] آریستوفانس اینگونه ترجمه شده است:[۶] «آنهایی که وارد ابرها می‌شوند»،[۷] امّا باید اینگونه ترجمه شود: «آنهایی که وارد دود می‌شوند».[۸] احتمالاً این دود، دود بنگ است، روش ابتدایی خلسه که هم نزد تراکیایی‌ها[۹] و هم نزد **سکوتیاها** شناخته شده بود. به نظر می‌رسد **کاپنوباتای‌ها** رقاصان و ساحران جیتیایی باشند که از دود بنگ برای خلسه‌های جذبه‌آمیزشان استفاده می‌کردند.

مسلم است که عناصر «شمنی» دیگری در دین تراکیایی باقی ماند، امّا همواره تشخیص آنها آسان نیست. به هر حال، ما می‌توانیم نمونه‌ای را ذکر کنیم که وجود ایدئولوژی و آیین صعود آسمانی از طریق پله‌ها را نشان می‌دهد. به گفته پولیانوس،[۱۰] کوسینگاس،[۱۱] کاهن ـ شاه کبرینوی[۱۲] و سیکایبوای[۱۳] (قبایل تراکیایی)، اتباعش را تهدید نمود که او از نردبانی چوبی نزد الهه هرا[۱۴] بالا خواهد رفت تا به او از رفتار آنها شکایت نماید. اکنون، همانطور که غالباً دیده‌ایم، صعود نمادین به آسمان از طریق پله‌ها نوعاً شمنی

---

1. Ibid., p.95.
2. VII, 3. 3; C. 296.
3. Kapnobatai
۴. Mysian، سرزمینی باستانی در شمال غربی آسیای میانه (م).
5. acrobates
6. Vasile Pârvan, *Getica. O protoistorie a Daciei*, p.162.
7. Clouds, vv, pp.225, 1503.
8. J. Coman, "Zalmoxis", p.106.
۹. مشروط بر اینکه ما عبارتی از پومپونیوس مِلا (2.21) راکه توسط Rohde, p.272, n.39 نقل شده، به این نحو تفسیر کنیم. در خصوص سکوتیاها نگاه کنید به ص۵۷۹ به بعد.
10. *Strategematon*, VII, p.22.
11. Kosingas
12. Kebrenoi
13. Sykaiboai
14. Hera

است. همانطور که بعداً خواهیم دید، نمادپردازی پله‌ها در دیگر ادیان خاورمیانه باستان و مدیترانه نیز تأیید می‌شود.

اسطورهٔ اورفئوس، عناصر چندی را دربارهٔ او نشان می‌دهد که می‌تواند با ایدئولوژی و فنون شمنی مقایسه شود. البته، نزول او به هادس برای بازگرداندن روح همسرش، اوریدیک،[1] پر اهمیت‌تر است. حداقل یک روایت از این اسطوره هیچ ذکری از عدم موفقیت نهایی او نمی‌کند.[2] احتمال بیرون آوردن یک شخص از هادس باز هم با افسانهٔ آلستیس[3] تأیید می‌شود. امّا اورفئوس سایر خصوصیات «شمن بزرگ» را نیز به نمایش می‌گذارد: هنر درمانی‌اش، عشقش به موسیقی و حیوانات، افسون‌هایش، قدرت غیبگویی‌اش. حتی شخصیت او به عنوان «قهرمان فرهنگ»[4] با عالی‌ترین سنت شمنی در تناقض نیست ـ آیا «نخستین شمن» از طرف خدا فرستاده نشده بود تا از بشریت در مقابل بیماری محافظت نماید و انسان‌ها را تربیت کند؟ جزئیات نهایی اسطورهٔ اورفئوس به وضوح شمنی است. سر اورفئوس که توسط پیروان باکوس،[5] بریده و داخل هبروس[6] انداخته شد، در حالیکه آواز می‌خواند، به سوی لسبوس[7] حرکت کرد. آن سر پس از آن، شبیه سر میمیر، به درد غیبگویی

---

1. Eurydice

2. Cf. W. K. C. Guthrie, *Orpheus and Greek Religion*, p.31.

3. Alcestis

۴. نگاه کنید به متونی که به نحو شایسته‌ای جمع‌آوری شده است در اثری از

Coman, "Orphée, civilisateur de l'humanité" (music, pp.146ff.; poetry, pp.158ff.; magic, medicine, pp.157ff.).

5. bacchantes

6. Hebrus

7. Lesbos

می‌خورد.[۱] امروزه جمجمه‌های شمن‌های یوکاگیر نیز در غیبگویی نقش دارند.[۲]

و امّا دربارهٔ خود آیین اورفئوسی، احتمالاً به جز ظروف طلایی که در مقبره‌ها یافت شده و از دیرباز اورفئوسی قلمداد می‌شد، هیچ نشانه‌ای دال بر شمنیسم در آن وجود ندارد.[۳] به هر حال، این موضوع روشن می‌سازد که آنها اورفئوسی ـ فیثاغورثی هستند.[۴] در هر صورت، آنها شامل متونی هستند که به درگذشتگان می‌گویند چه مسیری را در عالم ماوراء در پیش گیرند؛[۵] آنها نمایانگر نوعی «کتاب مردگان» تلخیص شده هستند و باید آنها را با متون مشابهی که در میان موسو[۶]ها مورد استفاده بوده، مقایسه نمود.[۷] در این موارد اخیر مراثی دم مرگ مربوط به جزئیات خاکسپاری هم‌ارز با مشایعت عرفانی توسط شمن ـ هادی روح به دنیای دیگر است. ما، بی‌آنکه بخواهیم بر این شباهت پافشاری کنیم، می‌توانیم در وضعیت دفن کردن ظروف

---

1. Guthrie, *Orpheus*, pp.35ff.

در خصوص عناصر شمنی در اسطوره اورفئوس، مقایسه کنید با،

Dodds, *The Greeks and the Irrational*, pp.147ff.; A. Hultkrantz, *The North American Indian Orpheus Tradition*, pp.236ff.

۲. مقایسه کنید با ص۳۷۸ به بعد.

۳. ویتوریو ماکورو (*Zagreus. Studi intorno all'orfismo*, pp.291ff.) محیط دینی را مقایسه می‌کند که در آن آیین اورفئوسی در برابر دین روح ـ رقص و دیگر جنبش‌های خلسه‌آمیز عمومی سر برآورد؛ امّا در همه اینها تنها شباهت‌های ظاهری به شمنیسم به معنای واقعی آن وجود دارد.

4. See Franz Cumont, *Lux perpetua*, pp.249ff., 406.

در خصوص این موضوع به طور کلی، مقایسه کنید با،

Carl (Charles) Kerényi, *Pythagoras und Oypheus* (3rd edn.).

۵. مقایسه کنید با متون و تفاسیر موجود در

Guthrie, *Orpheus*, pp.171ff.

6. Moso

۷. نگاه کنید به ص۶۴۹ به بعد.

طلایی اورفئوسی ـ فیثاغورثی جایگزینی برای هدایت‌کنندهٔ روح از نوع شمنی ببینیم.

ما صرفاً هرمس هادی روح به دنیای دیگر[1] را ذکر خواهیم نمود؛ شخصیت خدا بسیار پیچیده‌تر از آن است که به راهنمای «شمنی» به جهانی زیرین تقلیل یابد.[2] و امّا «بال‌های» هرمس، نماد پرواز جادویی، اشارات مبهمی است که ظاهراً نشان می‌دهد که برخی ساحران یونانی مدعی بودند برای ارواح درگذشتگان بال‌هایی را آماده می‌کنند تا آنها را قادر به پرواز به آسمان نمایند.[3] امّا این تنها نمادپردازی باستانی روح ـ پرنده است، که با بسیاری از تفاسیر جدید با منشأ شرقی، مرتبط با آیین‌های خورشیدی و مفهوم صعود ـ خداگونه، ادغام و آمیخته شده است.[4]

به طور مشابه، نزول به هادس که در سنت یونانی اثبات می‌شود،[5] از مشهورترین آنها (نزولی که مساوی است با آزمون سخت آیین تشرف

---

1. Hermes Psychopompos

2. P. Raingeard, *Hermes pychagogue. Essai sur les origines du culte d´Hermes*; در خصوص پرهای هرمس نگاه کنید به ص۴۳۵ به بعد.

3. Arnobius II, p.33; Cumont, f.294.

4. Cf. E. Bickermann, "Die römische kaiserapotheose"; Josef kroll, *Die Himmelfahrt der Seele in der Antike*; D. M. Pippidi, *recherches sur le culte impérial*, pp.159ff.; Id., "Apothéoses imperiales et apothéose de pérégrinos". این موضوع فراتر از موضوع بحث ما است، امّا ما در حاشیه به آن اشاره نموده‌ایم تا یکبار دیگر نشان دهیم تا چه اندازه نمادپردازی باستانی (در اینجا «پرواز روح») ممکن است با اعتقاداتی که به ظاهر نوآوری‌اند دوباره کشف و سازگار شوند.

۵. دربارهٔ تمام این موضوعات نگاه کنید به،

Kroll, *Gott und Hölle*, pp.363ff.

این اثر سنن شرقی و یهودی ـ مسیحی دربارهٔ نزول به جهان زیرین را نیز مورد بررسی قرار می‌دهد، و صرفاً شباهت‌های مبهم به شمنیسم در معنای دقیق آن را نشان می‌دهد.

هراکلس) تا نزول‌های افسانه‌ای فیثاغورث[1] و زردشت،[2] به هیچ‌وجه ساختار شمنی ندارند. بد نیست تجربهٔ خلسه‌آمیز اِر[3] پامفیلیایی،[4] پسر آرمنیوس راکه توسط افلاطون گزارش شده،[5] ذکر نماییم؛ او در میدان جنگ «کشته می‌شود»، در دوازدهمین روز، یعنی زمانی که بدنش روی تل مرده سوزان است، دوباره زنده می‌شود، و آنچه راکه در عالم دیگر به او نشان داده شد بازگو می‌کند. در این داستان تأثیر باورها و اعتقادات شرقی قابل مشاهده است.[6] هر طور که باشد، خلسهٔ جمودآمیز اِر شبیه خلسهٔ شمن‌ها و سفر خلسه‌آمیزش به ماوراء نه تنها به کتاب ارتای ویراف[7] بلکه به تجربه‌های متعدد «شمنی» نیز شباهت دارد. علاوه بر چیزهای دیگر، اِر رنگ‌های آسمان و محور مرکزی، و نیز سرنوشت انسان‌ها راکه توسط ستارگان مقدر شده است، می‌بیند.[8] این مکاشفه خلسه‌آمیز دربارهٔ تقدیر طالع‌بینانه ممکن است به اساطیری با خاستگاه شرقی دربارهٔ درخت حیات یا «کتاب آسمانی» شبیه باشد، درختی که بر روی برگ‌ها یا ورق‌هایش سرنوشت انسان‌ها نوشته شده بود. نمادپردازی «کتاب آسمانی» که سرنوشت انسان‌ها را در خود دارد و توسط خدایه فرمانروایان و پیامبران، پس‌ازصعودشان به‌آسمان، داده می‌شود، بسیار پیچیده و به طور گسترده‌ای در مشرق زمین اشاعه یافته است.[9]

---

1. Cf. Isidore Lévy, *La Légende de Pythagore de Grèce en Palestine*, pp.79ff.
2. Cf. Joseph Bidez and Franz Cumont, *Les Mages hellénisés*, I, p.113, II, p.158 (texts).
3. Er
۴. Pamphylia، ولایت باستانی روم در جنوب آسیای صغیر (م).
5. *Republic*, pp.614Bff.
۶ نگاه کنید به جایگاه کنونی بحث و پژوهش در خصوص این موضوع در
Joseph Bidez, *Eos, ou Platon et l'orient*, pp.43ff.
7. Book of Artay Viraf
8. *Republic*, pp.617D-618C.
9. Cf. G. Widengren, *The Ascension of the Apostle of God and the Heavenly Book*, passim.

ما می‌توانیم ببینیم که تا چه اندازه از اسطوره یا نمادی باستانی ممکن است تفسیر تازه‌ای شود: در مکاشفهٔ اِر، محور کیهانی به «محور سرنوشت» مبدل می‌شود و سرنوشت طالع‌بینانه جای «کتاب آسمانی» را می‌گیرد. با وجود این بد نیست متذکر شویم که «موقعیت انسان» بدون تغییر باقی می‌ماند؛ دقیقاً مانند شمن‌ها و عرفای تمدن‌های ابتدایی، این همواره از طریق سفری خلسه‌آمیز است که اِر پامفیلیایی انکشاف قوانینی را که بر گیتی و حیات حکمفرماست، دریافت می‌کند؛ با این مکاشفهٔ خلسه‌آمیز است که به او راز سرنوشت و زندگی پس از مرگ فهمانده می‌شود. شکاف بزرگی که خلسهٔ شمن را از تفکر افلاطون مجزا می‌سازد، و تمام تفاوت‌هایی که تاریخ و فرهنگ افزایش می‌دهد، هیچ‌چیزی را در این آگاهی از واقعیت غایی تغییر نمی‌دهد؛ این از طریق خلسه است که انسان به موقعیتش در عالم و به سرنوشت نهایی‌اش واقعیت می‌بخشد. ما تا حدی توانستیم از کهن‌الگوی «کسب آگاهی وجودی»، سخن بگوییم، که هم در خلسهٔ شمن یا در عرفان ابتدایی و هم در تجربهٔ اِر پامفیلیایی و در تمام نهان‌بین‌های جهان باستان، که حتی بر روی زمین، از سرنوشت انسان در آن سوی قبر آگاه بودند، وجود دارد.[1]

در بین‌النهرین این پادشاه (با ویژگی تدهین شده‌اش) بود که، پس از صعود، از خدا لوحه‌ها یا کتاب آسمانی را دریافت می‌کرد (ibid., pp.7ff.)؛ در اسرائیل، موسی الواح شریعت را از یهوه دریافت کرد (ibid., pp.22ff.).

۱. ویلهم موستر ("Der Schamanismus bei den Etruskern") تلاش نموده است تا اعتقادات پس از مرگ و سفر به هادس اتروسک‌ها را با شمنیسم مقایسه کند. به نظر نمی‌رسد که هیچ‌چیزی از کاربرد کلمهٔ «شمنی» برای اعتقادات و پدیده‌هایی که در کل به جادوگری، و نیز به اساطیر مختلف مربوط به مرگ تعلق دارد، حاصل شود.

سکوتیاها، قفقازی‌ها، ایرانی‌ها

هرودوتوس[1] توصیفی عالی دربارهٔ مراسم خاکسپاری سکوتیاها برای ما به جاگذاشته است. آیین خاکسپاری با تطهیرهایی دنبال می‌شد. بنگ بر روی سنگ‌های داغ انداخته شده و تمام دود آن فرو برده می‌شد؛ «سکوتیاها با خوشحالی برای حمام بخار فریاد می‌زنند».[2] کارل مولی[3] به خوبی ویژگی شمنی تطهیر مربوط به آیین خاکسپاری را توضیح داده است؛ آیین مردگان، استعمال بنگ، حمام بخار، و «فریادها» مجموعهٔ دینی خاصی را تشکیل می‌دهند، که هدف از آن تنها می‌تواند خلسه باشد. در این ارتباط، مولی[4] جلسهٔ احضار ارواح آلتایی راکه توسط رادلوف توصیف شده، نقل می‌کند،[5] که شمن در آن روح زنی راکه چهل روز پیش مرده بوده است، به جهان زیرین راهنمایی می‌کند. شمن ـ هادی روح در توصیف هرودوتوس وجود ندارد؛ او تنها از تطهیرهای بعد از آیین خاکسپاری سخن می‌گوید. امّا در میان تعدادی از اقوام ترک ـ تاتار چنین تطهیرهایی با مشایعت متوفی توسط شمن به محل زندگی جدیدش، یعنی سرزمین مردگان، همزمان است.

مولی به ساختار «شمنی» اعتقادات مربوط به دنیای دیگر سکوتیاها به «بیماری "زنانه"» مرموزی که، بر طبق افسانه‌ای که توسط هرودوتوس نقل شده،[6] برخی سکوتیایی‌ها را به «اینا‌ریز»[7] مبدل کرده بود نیز توجه نموده است؛ و این دانشمند سوئیسی آن را با زنانه شدن شمن‌های سیبریایی

---

1. IV, pp.71ff.
2. IV, pp.75 (tr. A. D. Godley).
3. "Scythica", pp.122ff.

رود سابقاً به نقش خلسه‌آمیز بَنگ در میان سکوتیاها و ماساگیت‌ها اشاره نموده بود (*Psyche*, p.272, n.39).

4. "Scythica", p.124.

۵. نگاه کنید به ص۳۲۸ به بعد.

6. I, p.105.
7. Enareis

و آمریکای شمالی؛[1] و با منشأ شمنی **آریماسپیا**[2] و حتی اشعار حماسی مقایسه می‌کند. ما این نظریات را به کنار می‌گذاریم تا توسط دیگر اشخاص ذی‌صلاح‌تر از ما مورد بررسی قرار گیرد. حداقل، یک واقعیت مسلم است: شمنیسم و مستی خلسه‌آمیز که با دود بنگ ایجاد می‌شود نزد سکوتیاها شناخته شده بودند. همانطور که خواهیم دید، استعمال بنگ برای مقاصد خلسه‌آمیز در میان ایرانی‌ها نیز تأیید می‌شود، و این واژهٔ ایرانی برای بنگ است که برای نام‌گذاری مستی عرفانی در آسیای مرکزی و شمالی به‌کار می‌رود.

مشهور است که اقوام قفقازی، و خصوصاً اُسِت[3]ها تعدادی از سنن اسطوره‌ای و دینی سکوتیاها را حفظ نموده‌اند.[4] امروزه، تصورات مربوط به زندگی پس از مرگ که برخی اقوام قفقازی به آن معتقدند به تصورات ایرانی‌ها، خصوصاً راجع به عبور مردگان از پلی به باریکی مو، اسطورهٔ درختی کیهانی که نوکش به آسمان می‌خورد و در ریشه‌اش چشمه‌ای اعجازآمیز است، و مانند آن، شبیه است.[5] علاوه بر این، غیبگویان،

---

1. "Scythica", pp.127ff.

همانطور که مولی اشاره می‌کند (ibid., p.131, n.3)، دبلیو. آر. هالیدی در سال ۱۹۱۰ «Enareis» را با استحاله‌ها و تغییر شکل‌های جادویی شمن‌های سیبری به زنان تبیین نمود. در خصوص تفسیری دیگر، نگاه کنید به،

Dumézil, "Les `Énarées´ scythiques et la grossesse du Narte Hamyc".

2. Arimaspeia
3. Osset
4. Cf. Dumézil, *Légendes sur Les Nartes*, passim, and, in general, the 4 Vols. of Id., *Jupiter, Mars, Quirinus*.
5. Robert Bleichsteiner, "Rossweihe und Pferderennen im Totenkult der Kaukasischen Völker", pp.467ff.

در میان اُسِت‌ها، «متوفی پس از ترک خانواده‌اش، سوار اسب می‌شود. او در مسیرش خیلی زود به محافظان مختلفی برمی‌خورد، که او باید به آنها مقداری کیک بدهد، همان کیک‌هایی که در

پیشگویان، و احضارکنندگان ارواح ـ هادیان روح نقش مسلّمی را در میان قبایل کوه‌نشین گرجی[1] ایفا می‌نمایند. مهم‌ترین این ساحران، **میسولته**[2]ها هستند؛ غالباً صفوف آنها را زنان و دختران پر می‌کنند. وظیفه اصلی آنها مشایعت مردگان به دنیای دیگر است، امّا همچنین قادرند به آنها تجسد بخشند، سپس مردگان از دهان آنها صحبت می‌کنند؛ هادی روح به دنیای باقی یا احضارکنندهٔ ارواح، یعنی **میسولته** وظیفه‌اش را با رفتن به حالت خلسه انجام می‌دهد.[3] این دسته از ویژگی‌ها به طرز عجیبی یادآور شمنیسم آلتایی است. گفتن این امر غیر ممکن است که تا چه اندازه این اوضاع و شرایط، تأثیر اعتقادات و فنون «ایرانیان اروپایی» یعنی سارماتو ـ سکوتیاها، را نشان می‌دهد.[4]

قبرش قرار داده شده‌اند. سپس او به رودخانه‌ای می‌رسد، که بر روی آن، از طریق پل، تنها یک تیر چوبی وجود دارد... زیر پاهای انسان‌های پارسا، یا به بیان دقیق‌تر، درستکاران، این تیر چوبی عریض می‌شود، محکم‌تر می‌شود، و به پلی باشکوه تغییر می‌یابد...».

(Dumézil, *Legendes sur les Nartes*, pp.220-221).

«هیچ شکی وجود ندارد که این «پل» ماورائی ریشه در آیین مزدایی دارد، شبیه «پل باریک» ارمنی‌ها، و «پل موی» گرجی‌ها. تمام این تیرهای چوبی، موها... نیروی آن را دارند تا برای روح انسان درستکار بیش از حد عریض شوند و برای روح فرد گناهکار به باریکی تیغهٔ شمشیر شوند».

(ibid., p.202).

همچنین نگاه کنید به ص۶۹۹ به بعد.

1. Georgian
2. messulethe
3. Bleichsteiner, "Rossweihe", pp.470ff.

این حقایق باید با وظایف «عزاداران» اندونزیایی مقایسه شوند (صفحات قبل، ص۵۲۸ به بعد).

4. Cf. also W. Nölle, "Iranisch -- norasiatische Beziehungen im Schamanismus"; H. W. Haussig, "Theophylakts Exkurs über die skythischen Völker", p.360 and n.313.

در خصوص «اعمال شمنی» سوارکارانی که مقارن پایان هزاره دوّم و آغاز هزاره اول به اروپا هجوم آوردند. مقایسه کنید با،

ما شباهت چشمگیری را بین عقاید قفقازی دربارهٔ دنیای دیگر و عقاید ایرانی‌ها دیده‌ایم. یکی اینکه، پل چینود نقش اصلی را در اساطیر خاکسپاری ایرانیان ایفا می‌کند؛[1] عبور از آن تا حد زیادی تعیین‌کنندهٔ سرنوشت روح است؛ و این عبور آزمونی سخت، و به لحاظ ساختاری، هم‌ارز با آزمون‌های سخت آیین تشرف است. پل چینود «از بسیاری جهات» شبیه «تیر چوبی» است[2] و به چندین محل عبور تقسیم می‌شود؛ برای اشخاص درستکار عرض این پل به اندازهٔ نه نیزه، و برای گناهکاران به باریکی یک تیغ است.[3] پل چینود در «مرکز» است. «در وسط عالم» و «به ارتفاع صد انسان»،[4] کاکاد ـای ـ دایتیک،[5] «قلهٔ دادرسی» سر برمی‌آورد، و پل چینود از کاکاد ـای ـ دایتیک تا البرز امتداد دارد ـ که در واقع می‌توان گفت این پل زمین و آسمان را در «مرکز» به هم متصل می‌کند. زیر پل چینود مغاک دوزخ است؛[6] روایتی آن را «دنبالهٔ» البرز قلمداد می‌کند.[7]

در اینجا ما چهارچوب کلی کیهان‌شناختی «کهن» سه منطقهٔ کیهانی را می‌یابیم که با محوری مرکزی (ستون، درخت، پل و غیره) به هم مرتبط می‌شوند. شمن‌ها آزادانه در میان این سه منطقه سفر می‌کنند؛ مردگان در سفرشان به عالم ماوراء باید از پلی عبور کنند. ما چندین‌بار با این بن‌مایهٔ

F. Altheim, *Römische Geschichte*, I, pp.37ff.; H. Kirchner, "Ein archäologischer Beitrag zur Urgeschichte des Schamanismus", pp.284ff.

1. Cf. N. Söderblom, *La Vie future d'après le mazdéisme*, pp.92ff.; H. S. Nyberg: "Questions de comogonie et de cosmologie mazdéennes", Pt.2, pp.119ff.; *Die Religionen des alten Iran*, pp.180ff.
2. *Dātāstan i dēnīk*, pp.21, 3ff. (tr. E. W. West, p.48).
3. *Dīnkart*, IX, pp.20, 3.
4. Kakâd-i-Dâitîk
5. Kakâd-i-Dâitîk
6. *Vidēvdat*, pp.3, 7.
7. *Bundahišn*, pp.12, 8ff.

خاکسپاری مواجه شده‌ایم، و باز هم با آن روبرو خواهیم گشت. ویژگی مهم سنت ایرانی (حداقل آنگونه که پس از جنبش اصلاح دین زردشت بر جای ماند) اینست که، در عبور از پل، نوعی کشمکش بین شیاطین، که سعی می‌کنند روح را به دوزخ پایین اندازند، و ارواح محافظ (که خویشاوندان متوفی آنها را برای مقاصدی احضار می‌کردند) وجود دارد که در برابر آنها مقاومت می‌کنند: اریسداد،[1] «راهنمای موجودات آسمانی و زمینی»، وایوی[2] نیک.[3] بر روی پل، وایو ارواح دیندار را محافظت می‌نماید؛ ارواح مردگان نیز آنها را در عبور از پل کمک می‌کنند.[4] وظیفهٔ هدایت روح به دنیای دیگر که توسط وایو پذیرفته می‌شود ممکن است بازتاب ایدئولوژی «شمنی‌گونه» باشد.

گاثاها سه‌بار به این عبور از پل چینود اشاره می‌کند.[5] بر طبق تفسیر نیبرگ،[6] در دو عبارت نخست گاثاها، زردشت به خود به عنوان هادی روح به دنیای دیگر اشاره می‌کند. آنهایی که با او در خلسه متحد بوده‌اند به راحتی از این پل عبور خواهند کرد؛ بی‌دینان، یعنی دشمنانش، «تا ابد... ساکنان... در منزلگاه دروغ خواهند ماند».[7] پس، این پل نه تنها راه مردگان است؛ بلکه علاوه بر این ـ و ما مکرراً با آن به معنای واقعی کلمه مواجه گشته‌ایم ـ راه

---

1. Aristât
2. Vayu
3. On Vayu, See G. Widengren, *Hochgottglaube im alten Iran*, pp.188.; Stig Wikander, *Vayu*, I; Dumézil, *Tarpeia*, pp.69ff.

ما این سه اثر مهم را آورده‌ایم تا خواننده را از ویژگی خلاصه‌وار بررسی‌مان آگاه سازیم؛ در واقع نقش وایو کمتر روشن است و شخصیتش به طور قطع پیچیده‌تر است.

4. Söderblom, pp.94ff.
5. 45, 10-11; 51, 13.
6. *Die Religionen*, pp.182ff.

در نزدیکی پل فرد مرده دختر زیبایی را به همراه دو سگ می‌بیند (*Vidēvdat*, pp.19, 30)، مجموعهٔ هندو ایرانی درباره دوزخ نیز در مناطق دیگر اثبات و تأیید می‌شود.

7. *Gāthās*, pp.46, 11 (tr. D. F. A. Bode and P. Nanaiuthy, p.85).

اهل خلسه است. همچنین در خلسه است که ارتای ویراف در طی سفر عرفانی‌اش از پل چینود عبور می‌کند. بر طبق تفسیر نیبرگ، به نظر می‌رسد زردشت در تجربه‌های دینی‌اش فردی اهل خلسه بسیار شبیه به «شمن» بوده است. این دانشمند سوئدی چنین می‌پندارد که واژهٔ گاثایی **مگه**[1] شاهدی است بر اینکه زردشت و پیروانش با سرودهای آیینی که به طور همسرایی و یکنواخت در فضایی بسته و تقدیس شده می‌خواندند، تجربه‌ای خلسه‌آمیز ایجاد می‌کردند.[2] در این فضای مقدس (**مگه**)، ارتباط بین آسمان و زمین امکان‌پذیر می‌گشت[3] ـ یعنی، طبق منطقی رایج و جهانی[4] فضای مقدس به «مرکز» مبدل می‌شد. نیبرگ بر این واقعیت تأکید می‌کند که این ارتباط خلسه‌آمیز بود، و او تجربهٔ عرفانی «آوازخوانان» را با شمنیسم به معنای اخص آن مقایسه می‌کند. این تفسیر توسط اکثر ایران‌شناسان مورد انتقاد قرار گرفته است.[5] به هر حال، ما می‌توانیم مشاهده کنیم که عناصر خلسه‌آمیز و

---

1. maga
2. *Die Religionen*, pp.157, 161, 176, etc.
3. Ibid., p.157.
4. Cf. Eliade, *Patterns in Comparative Religion*, pp.371ff.

۵. مقایسه کنید با تنها مشاهدات و بررسی‌های تقریباً قانع‌کننده:

Otto Paul "Zur Geschichte der Iranischen Religionen", pp.227ff.; Walther Wüst, "Bestand die Zoroastrische Urgemeinde wirklich aus berufsmässigen Ekstatikern und Schamanisierenden Rinderhirten der Steppe?"; W. B. Henning, *Zoroaster: Politician* or Witch-Doctor?, passim.

اخیراً گنوویدنگرن اسناد و مدارک مربوط به عناصر شمنی در آیین زردشت را بازبینی و مورد کندوکاو قرار داده است؛ مقایسه کنید با،

"Stand und Aufgaben der iranischen Religionsgeschichte", Pt.2, pp.66f. Cf. also J. Schmidt, "Das Etymon des persischen Schamane"; Jean, de Menasce, "The Mysteries and the Religion of Iran", pp.135-48, especially pp.146ff.; Jacques Duchesne-Guillemin, *Zoroastre. Étude critique avec une traduction commentée des Gâthâ*, pp.140ff.

باید متذکر شویم که استیگ ویکاندر (*Der arische Männerbund*, pp.64ff.) و گنوویدنگرن

عرفانی دین زردشت که شباهت‌هایی با ایدئولوژی و فنون شمنیسم دارد بخشی از مجموعه‌ای بزرگ‌تر را تشکیل می‌دهد و دالّ بر هیچ ساختار «شمنی» در تجربهٔ دینی زردشت نیست. فضای مقدس، اهمیت آواز، ارتباط عرفانی و نمادین بین آسمان و زمین، پل مربوط به آیین تشرف یا آیین خاکسپاری ـ این عناصر مختلف، گرچه بخشی مکمّل از شمنیسم آسیا را تشکیل می‌دهند، ولی مقدم بر آن هستند و از آن فراتر می‌روند.

در هر صورت، خلسهٔ شمنی که با دود بنگ ایجاد می‌شد در ایران باستان شناخته شده بود. در گاثاها به بنگا[1] (بنگ) اشاره‌ای نمی‌شود، ولی **فروشی ـ یشت از پورو ـ بنگا**،[2] «دارندهٔ بنگ زیاد» نام می‌برد.[3] در این **یشت**، گفته می‌شود اهورامزدا، «بدون خلسه و بنگ» است،[4] و در وندیداد بنگ صورت اهریمنی می‌یابد.[5] این امر ظاهراً مخالفت کامل با نشئگی شمنی را برای ما اثبات می‌نماید، که احتمالاً توسط ایرانیان و شاید هم به یک اندازه توسط سکوتیاها به‌کار برده می‌شد. آنچه مسلم است اینست که ارتای ویراف پس از نوشیدن مقداری شراب و «مادهٔ مخدّر ویشتاسب»[6] مکاشفه‌ای داشته است که او را به مدت هفت شبانه‌روز، به خواب برد.[7] خواب او بسیار شبیه خلسه‌ای شمنی است، زیرا، کتاب ارتای ویراف به ما می‌گوید، «روح **ویراف** از بدن به طرف پل

(Hochgottglaube, pp.328ff., 342ff., etc.) وجود «انجمن‌های مردان» آیین تشرف و ساختار خلسه‌آمیز ایرانی را کاملاً اثبات کرده‌اند، که نظایر پرسپرکر ژرمنی و ماریای ودایی‌اند.

1. Bangha
2. Bangha
3. Nyberg, *Die Religionen*, p.177.
4. pp.19, 20; Nyberg, *Die Religionen*, p.178.
5. Nyberg, *Die Religionen*, p.177.
6. narcotic of Vishtâsp
7. We follow the tr. by M. A. Barthélemy, *Artâ Vîrâf-Nâmak ou Livre d'Ardâ Vîrâf*. [The quotations given are from the Eng. tr. by M. Haug and E. W. West]. Cf. also S. Wikander, *Vayu*, pp.43ff.; G. Widengren, "Stand und Aufgaben", Pt.2, pp.67ff.

چینود چاکاد ـ ای ـ دایتیک[1] رفت، و هفت روز بعد بازگشت و داخل بدن شد».[2] ویراف، شبیه دانته،[3] تمام قسمت‌های بهشت مزدایی و هادس را دید، شکنجه‌های بی‌دینان را شاهد بود، و پاداش‌های انسان‌های درستکار را دید. از این نقطه نظر سفرش به دنیای دیگر با گزارش‌های مربوط به نزول‌های شمنی قابل مقایسه است، که برخی از آنها، همانطور که دیده‌ایم، اشاراتی به مجازات گناهکاران نیز در خود دارند. به نظر می‌رسد تصویرپردازی شمن‌های آسیای مرکزی از دوزخ تحت تأثیر مشرق‌زمین، و اساساً باورهای ایرانیان بوده است. امّا این به آن معنا نیست که نزول شمنی به جهان زیرین از تأثیر خارجی نشأت می‌گیرد. سهم مشرق‌زمین صرفاً سناریوهای نمایشی مجازات‌ها را بسط و تفصیل داد و رنگ و لعابی به آن افزود؛ این **داستان‌های** سفرهای خلسه‌آمیز به جهان زیرین بود که تحت تأثیرات مشرق‌زمین غنا یافتند؛ خلسه مدت‌ها قبل از آنها وجود داشت (باید یادآور شویم که، ما فن خلسه را در فرهنگ‌های باستانی یافته‌ایم که تصور هر نوع تأثیر از شرق باستان را غیر ممکن می‌سازد).

از اینرو، گرچه مسألهٔ امکان تجربهٔ «شمنی» خود زردشت باید باز بماند، ولی هیچ شکی وجود ندارد که ابتدایی‌ترین روش خلسه، یعنی نشستگی با بنگ، نزد ایرانیان باستان شناخته شده بود. هیچ‌چیزی برخلاف این اعتقادمان نمی‌توانیم بگوییم که ایرانیان دیگر عناصر سازندهٔ شمنیسم ـ مثلاً، پرواز جادویی (که در میان سکوتیاها تأیید شده است؟)، یا صعود آسمانی ـ را می‌شناختند. ارتای ویراف «نخستین گام» را برداشت و به قلمرو ستارگان رسید، «دومین گام» را برداشت و به قلمرو ماه رسید، با «گام سوم» به قلمرویی که «اعلی علیّین» نام داشت، و با «گام چهارم» به روشنایی گارودمان[4] وارد

---

1. Chakât-i-Dâîtîk
2. Ch.III (trs. Haug and West).
3. Dante
4. Garôdmân

شد.[1] کیهان‌شناسی که با این صعود به آن اشاره می‌شود هر چه که باشد، این امر مسلّم است که نمادپردازی «گام‌ها» ـ همان نمادپردازی‌هایی که وقتی به اسطورهٔ تولد بودا می‌رسیم دوباره آن را خواهیم یافت ـ دقیقاً با نمادپردازی «پله‌ها» یا بریدگی‌ها در درخت شمنی قابل تطبیق است. این مجموعه از نمادپردازی‌ها دقیقاً با صعود آیینی به آسمان مرتبط است. حال، همانطور که بارها دیده‌ایم، این صعودها جزء سازندهٔ شمنیسم هستند.

اهمیت از خود بی‌خودشدگی که از بنگ طلب می‌شود باز هم بواسطهٔ انتشار فوق‌العاده گستردهٔ این واژهٔ ایرانی در سرتاسر آسیای مرکزی تأیید می‌شود. در تعدادی از زبان‌های اوگری واژهٔ ایرانی برای بنگ، **بنگا**، هم برای نامیدن قارچ **آگاریکوس موسکاریوس**[2] که به طور بارزی شمنی است (و به عنوان طریقهٔ مستی پیش از جلسهٔ احضار ارواح یا در طی آن مورد استفاده قرار می‌گیرد) و هم برای مستی به کار می‌رود؛[3] مثلاً مقایسه کنید با، **پنخ**[4] وگول‌ها، «قارچ» (**آگاریکوس موسکاریوس**)، **پانگا**،[5] **پانگو**[6] موردوی‌نی‌ها،[7] و **پونگو** «قارچ»،[8] چرمیس، در میان وگول‌های شمالی، **پنخ** «نشئگی، مستی» نیز معنا می‌دهد. سرودهای مربوط به خدایان به خلسه‌ای اشاره دارند که با مستی با قارچ‌ها ایجاد می‌شود.[9] این حقایق اثبات می‌کنند که اهمیت جادویی ـ دینی مستی برای دستیابی به خلسه دارای منشأ ایرانی است. علاوه بر دیگر تأثیرات ایرانی بر آسیای مرکزی، که ما به آن باز خواهیم گشت، **بنگا** میزان بالای وجههٔ

---

1. Chs.VII-X (trs. Haug and West, p.153).
2. Agaricus muscarius
3. Bernhardt Munkácsi, "`Pilz´, und `Rawsch´".
من این اشاره را به لطف استیگ ویکاندر مدیونم.
4. pânkh
5. panga
6. pango
7. Mordvinian
8. Cheremis pongo
9. Ibid., p.344.

دینی راکه ایران به آن دست یافته بود، نشان می‌دهد. احتمال دارد که، در میان **اوگری‌ها**، روش مستی شمنی دارای منشأ ایرانی باشد. امّا این امر چه چیزی را دربارهٔ تجربهٔ شمنی اولیه اثبات می‌کند؟ مواد مخدر صرفاً جایگزینی زننده برای خلسهٔ «ناب» هستند. ما پیش از این مجال آن را داشته‌ایم تا این واقعیت را در میان چندین قوم سیبریایی ذکر نماییم؛ کاربرد مسکرات (الکل، تنباکو، و غیره) نوآوری جدیدی است و به زوال روش شمنی اشاره دارد. متوسل شدن به نشئگی مادهٔ مخدر تقلید از حالتی را نشان می‌دهد که شمن دیگر مستعد دست یافتن به آن از راه دیگر نیست. زوال یا (ما باید اضافه نماییم؟) ابتذال روشی عرفانی ـ ما دائماً در هند باستان و دوره نوین، و در واقع در سرتاسر مشرق‌زمین این درهم‌آمیختگی عجیب «راه‌های سخت» و «راه‌های آسان» تحقق خلسهٔ عرفانی یا یک تجربه دیگر سرنوشت‌ساز را می‌یابیم.

در مورد سنن عرفانی ایران اسلامی شده مشکل بتوان بین آنچه میراث ملی است و آنچه ناشی از تأثیرات اسلامی یا شرقی است تقسیم‌بندی دقیقی انجام داد. امّا هیچ مشکلی وجود ندارد که تعدادی از افسانه‌ها و معجزاتی که در تذکرهٔ اولیاء ایرانیان یافت می‌شود به سهم عمومی جادوگری و خصوصاً شمنیسم تعلق دارد. ما تنها ناگزیریم دو جلد از کتاب سی. هُوار یعنی *Saints des Derviches Tourneurs* را بررسی نماییم تا معجزاتی را در ناب‌ترین سنت شمنی در تمام موارد آن بیابیم: صعودها، پرواز جادویی، غیب شدن، معالجات، و غیره.[1] از اینرو، ما باید نقش حشیش و سایر مواد مخدر را در

---

1. Cf. C. Haurt, *Les Saints des derviches tourneurs. Récits traduits du persan*, I-II: آگاهی از حوادث در مسافتی دور (I, p.45)؛ نوری که از بدن ولیّ ساطع می‌شود (I, pp.37ff., 80)؛ پرواز (I, p.209)؛ نسوختن: «با گوش‌سپاری به تعلیم شیخ و کشف اسرار، سید [مرید] آنقدر برافروخته و ملتهب شد که پاهایش را بر روی آتش منقل گذاشت و زغال‌های منقل را با دست‌هایش بیرون آورد...» (I, p.56: «تسلط بر آتش» شمنی به وضوح در این داستان وجود دارد)؛ جادوگران بچه‌ای را به هوا پرت می‌کنند: شیخ او را در هوا می‌گیرد (I, p.65)، غیب شدن

تصوف اسلامی نیز متذکر شویم، هر چند که پارساترین اولیاء هرگز به چنین مواد جایگزینی، متوسل نشده بوده‌اند.[۱]

سرانجام، با انتشار اسلام در میان ترک‌های آسیای مرکزی، برخی عناصر شمنی توسط صوفیان مسلمان جذب شد.[۲] دکتر کوپرولوزاده[۳] افسانه‌ای را نقل می‌کند که «احمد یسوی و برخی از درویشانش قادر بودند به پرندگان تبدیل شوند و در نتیجه پرواز کنند».[۴] افسانه‌های مشابهی راجع به اولیای

ناگهانی (I, p.80)؛ نامرئی بودن (II, p.131)؛ حضور در همه‌جا (II, p.173)؛ صعود و پرواز (II, p.345)؛ و غیره. پروفسور فریتزمیر از بازل در این خصوص به من گفت که بر طبق اثر کتاب‌شناختی هنوز چاپ نشده امین احمد رازی، که در سال ۱۹۵۴ تألیف شد، قطب‌الدین حیدر مرشد (قرن ۱۲) به بی‌حسی نسبت به آتش و سرمای بسیار شدید مشهور بود؛ علاوه بر این، او بارها بر روی پشت‌بام‌ها و نوک درختان دیده شده بود. البته، ما معنای شمنی بالا رفتن از درخت را می‌دانیم. نگاه کنید به ص۲۱۳.

۱. نفوذ مواد مخدر (حشیش، شیرهٔ خشخاش) در برخی فرقه‌های عرفانی ایرانی از قرن دوازدهم به بعد قابل تشخیص است؛ مقایسه کنید با،

L. Massignon, *Essai sur les origines du lexique technique de la mystique musulamne*, pp.86ff.

رقص، «رقص» شورانگیز و خلسه‌آمیز، تمزیق، «پاره کردن جامه‌ها» در طی جذبه، نظر به مراد، «نگاه خیرهٔ افلاطونی»، شکلی بسیار مشکوک از جذبه از طریق خود بازداری جنسی، برخی اشارات به جذبه‌هایی هستند که با مواد مخدر ایجاد می‌شوند؛ این دستورالعمل‌های مقدماتی برای جذبه ممکن است هم با روش‌های عرفانی ماقبل اسلامی و هم با برخی فنون نابهنجار هندی مرتبط باشند که ممکن است بر تصوف تأثیر داشته‌اند (ibid., p.87).

2. Cf. Mehmed Fuad Köprülüzadé, *Influence du chamanisme turco-mongol sur les ordres mystiques musulmans*;

همچنین نگاه کنید به خلاصهٔ کتاب کوپرولوزاده (به زبان فرانسوی) در خصوص نخستین صوفیان در متون ترکی (منتشر شده در ترکیه) در کتاب

L. Bouvat, "Les Premiers Mystiques dans la litterature turque", de Kieuprilizâdé, analyse critique".

3. Köprülüzadé

4. *Influence du chamanisme*, p.9.

بکتاشیه شایع بودند.[1] در قرن سیزدهم بارک بابا ـ بنیانگذار فرقه‌ای که نشان آیینی متمایزش «روسری با دو شاخ» بود ـ در انظار عمومی سوار بر شترمرغ ظاهر شد، و افسانه نقل می‌کند که «شترمرغ تحت تأثیر سوارکارش میزان اندکی پرواز کرد».[2] احتمال دارد که در واقع، آنطور که این دانشمند ترک‌شناس تأیید می‌کند، این جزئیات ناشی از تأثیرات شمنیسم ترک ـ مغول باشند. امّا توانایی تبدیل شدن به پرنده ویژگی عمومی هر نوع شمنیسم، نه تنها شمنیسم ترک ـ مغول بلکه شمنیسم قطب شمال، آمریکا، هند، و اقیانوسیه نیز هست. دربارهٔ حضور شترمرغ در افسانه بارک بابا، انسان کنجکاو می‌شود که آیا آن به منشأ جنوبی اشاره ندارد.

هند باستان: آیین‌های صعود به آسمان

اهمیت آیینی درخت غان در دین ترک ـ مغول و خصوصاً در شمنیسم آن، شایستهٔ یادآوری است. غان یا تیرکی با هفت یا نه بریدگی نماد درخت کیهانی است و از اینرو اعتقاد بر اینست که در «مرکز عالم» قرار دارد. شمن با بالا رفتن از آن به بالاترین آسمان می‌رسد و رودرروی بای اولگان می‌ایستد.

ما باز هم همین نمادپردازی را در آیین برهمنی می‌بینیم؛ این نیز شامل صعودی آیینی به عالم خدایان است. زیرا شنیده‌ایم، برای قربانی، «تنها یک بنیاد، تنها یک پایان... و حتی آسمان وجود دارد».[3] «عبور درست کشتی، قربانی به شمار می‌آید»؛[4] «هر قربانی، کشتی روانه به سوی آسمان است».[5]

---

1. Ibid.
2. Ibid., pp.16-17.
3. *Śatapatha Brāhmaṇa*, VIII, pp.7, 4, 6 (tr, J. Eggeling, pp.145-46).
4. *Aitareya Brāhmaṇa*, I, pp.3, 13, (tr. A. B. Keith).
5. *Śatapatha Brāhmaṇa*, IV, pp.2, 5, 10 (tr. J. Eggeling, p.311).

مقایسه کنید با متون بیشماری که توسط

Sylvian Lévi, *La Doctrine du sacrifice dans les Brāhmaṇas*, pp.87ff.

جمع‌آوری شده است.

مکانیسم این آیین یک **دوروهنا**،[۱] یعنی «صعودی سخت» است، چراکه به صعود به خود درخت عالم اشاره دارد.

زیرا در واقع تیرک آیین قربانی (**یوپا**) از درختی ساخته می‌شود که شبیه درخت کیهانی است. خود کاهن، به همراه چوب‌بُر، آن را در جنگل انتخاب می‌کند.[۲] در حالیکه آن درخت در حال قطع شدن است، کاهن آیین قربانی، آن را اینگونه مورد خطاب قرار می‌دهد: «آسمان را خراش نده؟ به هوا آسیب نرسان!»[۳] تیرک آیین قربانی به نوعی ستون کیهانی مبدل می‌شود: «[وَنَسپَتی،] ارباب جنگل، خودت را روی مرتفع‌ترین مکان زمین بالا بکش» ـ بدین‌سان **ریگ ودا**[۴] آن را به کار می‌برد. **ساتاپاتا براهمنه**[۵] اعلام می‌کند «تو با تاج خود آسمان را لمس کرده‌ای؛ با کمرت تو هوا را اشغال کرده‌ای؛ با پایت تو زمین را محکم گرفته‌ای».[۶]

قربانی‌کننده در امتداد این ستون کیهانی، به تنهایی یا به همراه همسرش، به آسمان بالا می‌رود. در حالیکه نردبانی را مقابل آن قرار می‌دهد، او همسرش را مخاطب قرار می‌دهد: «بیا، همسرم، ما به آسمان صعود می‌کنیم!» او پاسخ می‌دهد: «ما صعود می‌کنیم!» و آنها این گفتگوی آیینی را سه‌بار رد و بدل می‌کنند.[۷] قربانی‌کننده، با رسیدن به بالا، مرکز را لمس می‌کند و، دست‌هایش را (شبیه بال‌های یک پرنده!) باز می‌کند، و فریاد می‌زند: «ما به

---

۱. در خصوص نمادپردازی دوروهنا نگاه کنید به،

Eliade, *Dūrohana and the Waking Dream*.

2. *Śatapatha Brāhmaṇa*, III, pp.6, 4, 13; etc.

3. Ibid. (tr. Eggeling, p.165); *Taittirīya Saṃhitā*, I, pp.3, 5; etc.

4. III, pp.8, 3, (tr. R. T. H. Griffith, II, p.4).

5. Śatapatha Brāhmaṇa

6. III, pp.7, 1, 14 (tr. Eggeling, p.171).

7. *Śatapatha Brāhmaṇa*, V, pp.2, 1, 10; etc. (tr. Eggeling).

آسمان، به خدایان رسیده‌ایم؛ ما نامیرا شده‌ایم!»[1] به راستی که قربانی‌کننده آن را نردبان و پلی برای رسیدن به عالم آسمان می‌سازد».[2]

تیرک آیین قربانی نوعی **محور جهانی** است، و دقیقاً مانند اقوام باستانی که قربانی‌ها را از طریق حفرهٔ دود یا تیرک وسط خانه‌شان به آسمان می‌فرستادند، **یوپای** عصر ودایی نیز «انجام‌دهندهٔ قربانی بود».[3] نیایش‌هایی خطاب به آن مشابه «ارباب جنگل» می‌خواندند: «[ای درخت]، این قربانی ما را به خدایان تسلیم نما![4] و مانند آن.

ما نمادپردازی پرنده‌شناختی حتی لباس شمنی و مثال‌های بسیاری از پرواز جادویی را در میان شمن‌های سیبری دیده‌ایم. ما باورهای مشابهی را در هند باستان می‌یابیم. **پانساویمسا براهمنه**[5] تصریح می‌کند، «قربانی‌کننده، در حالیکه به پرنده‌ای تبدیل می‌شود، به سرعت به عالم آسمان بالا می‌رود».[6] متون فراوانی از بال‌هایی که فرد برای رسیدن به نوک درخت آیین قربانی،[7] از «غاز نری که نشیمنگاهش در نور و روشنایی است»،[8] از اسب آیین قربانی که به شکل پرنده‌ای، قربانی‌کننده را به آسمان می‌برد،[9] و مانند آن، باید در اختیار داشته باشد، سخن می‌گویند.[10] و، همانطور که ما به زودی خواهیم دید، سنت

---

1. *Taittirīya Saṃhitā*, I, pp.7, 9, e; etc. (tr. Keith, p.40).
2. Ibid., VI, pp.6, 4, 2; etc. (tr. Keith, p.550).
3. *Ṛg -- Veda*, III, pp.8, 3 (tr. Griffith).
4. Ibid., I, pp.13, 11 (tr. Griffith).
5. Pañcaviṃśa Brāhmaṇa
6. V, pp.3, 5, cited by A. Coomaraswamy, "svayamātṛṇṇā: Janua coeli", p.47.
7. *Jaiminīya Upaniṣad Brāhmaṇa*, III, pp.13, 9.
8. *Kaṭha Upaniṣad*, V, p.2.
9. Mahīdhara, ad *Śatapatha Brāhmaṇa*, XIII, pp.2, 6, 75.
۱۰. مقایسه کنید با سایر متونی که جمع‌آوری شده است توسط
Coomaraswamy, "Svayamātṛṇṇā", pp.8, 46, 47, etc.; also S. Lévi, *La Doctrine*, p.93.

پرواز جادویی به وفور تمام‌تر در هند باستان و قرون وسطی، همواره در ارتباط با اولیاء، جوکی‌ها، و جادوگران، اثبات می‌شود.

در متون برهمنی «بالا رفتن از درخت» انگاره همیشگی و غالب برای صعود روحانی شد.[۱] همین نمادپردازی در سنن فرهنگ عامه محفوظ ماند، هر چند که همواره معنایش در نظر اوّل آشکار نیست.[۲]

صعود شمنی‌گونه در افسانه‌های تولد بودا نیز یافت می‌شود. **مجیمه نیکایه**[۳] می‌گوید،[۴] «به مجرد اینکه... بودی ستوه متولد می‌شود»، «او، در حالیکه صاف ایستاده، و رو به شمال، هفت گام بلند برمی‌دارد؛ و در حالیکه سایبانی سفید بر بالای سر او نگه داشته می‌شود، او به دقت نگاهی به تمام جهات می‌اندازد و با صدایی مثل گاو نر می‌گوید: "در عالم منَ بالاترین هستم، در عالم من بهترین هستم، در عالم من مهترین هستم. این آخرین تولد است، اکنون دیگر تغییر و صیرورتی وجود ندارد"». بودا با این هفت گام بلند به نوک جهان می‌رسد؛ بودا، شبیه شمن آلتایی، که از هفت یا نه بریدگی در غان آیینی بالا می‌رود تا سرانجام به دورترین آسمان برسد، به طور نمادین هفت طبقه کیهانی را طی می‌کند، که هفت آسمان سیاره‌وار قابل تطبیق با آن است. نیازی به گفتن ندارد که ظاهراً در اینجا چهارچوب کلی کهن کیهان‌شناختی صعود آسمانی شمنی (یا ودایی) بواسطهٔ اندیشه‌های هزاره‌ای متافیزیکی هند غنا یافتند. این دیگر «عالم خدایان» و «جاودانگی» ودایی نیست که **هفت گام** بودا

البته، همین جزئیات سفر پس از مرگ دنبال می‌شود
(Lévi, pp.93ff.; H. Güntert, *Der arische Weltkönig und Heiland*, pp.401ff.).

۱. مثلاً نگاه کنید به متون ذکر شده توسط
Coomaraswamy, pp.7, 42, etc. See also Paul Mius, *Barabudur*, I, p.318.

2. Cf. N. M. Penzer, ed., and C. H. Tawney, tr., *Somadeva's Kathāsarit-sāgara, or Ocean of Streams of story*, I, p.153; II, p.387; VIII, pp.68ff.; etc.

3. Majjhima-nikāya

4. III, p.123 (tr. I. B. Horner [modified]).

در جهت آن برداشته می‌شوند؛ این، فراتر رفتن از شرایط انسانی است. در واقع، این تعبیر که «در عالم من بالاترین هستم»[1] اشاره‌ای جز به تعالی بودا از فضا ندارد، همچنانکه این تعبیر که «در عالم من مهترین هستم»،[2] اشاره به فرازمانی بودنش دارد. زیرا، بودا با رسیدن به قلهٔ کیهانی، به «مرکز عالم» می‌رسد و، از آنجاییکه کائنات از «مرکز» (=قلّه) خلق شد، بودا با آغاز عالم معاصر می‌شود.[3]

مفهوم هفت آسمان، که **مجیمه ـ نیکایا** به آن اشاره می‌کند، به عصر برهمنیسم باز می‌گردد، و احتمالاً تأثیر کیهان‌شناسی بابلی را نشان می‌دهد، که (ولو به طور غیر مستقیم) اثر خود را بر مفاهیم کیهان‌شناختی آلتایی و سیبری نیز به جای گذاشت. امّا بودیسم نیز چهارچوب کلی کیهان‌شناختی نه آسمان را می‌شناخت، گرچه آنها عمیقاً «بومی»اند، زیرا چهار آسمان نخست برابر با چهار **جانه‌ها**[4] است، چهار آسمان بعدی مطابق با چهار **ستوه‌ها**،[5] و آخرین آسمان نماد نیروانا است.[6] هر یک از این آسمان‌ها تصویری از خدایی

---

1. aggo'ham asmi lokassa　　2. Jeṭṭho'ham asmi lokassa

۳. در اینجا جای دنبال کردن بحثی کامل‌تر دربارهٔ این جزئیات مربوط به تولد بودا نیست؛ امّا ما ناچاریم در حاشیه به آن اشاره کنیم تا از یک‌سو، به ظرفیت چندگانهٔ نمادپردازی باستانی را نشان دهیم، که تفاسیر جدیدی را برای مدت‌ها در این خصوص باز می‌گذارد، و از سویی، بر این واقعیت تأکید نماییم که بقایای چهارچوب کلی «شمنی» در دینی توسعه‌یافته به هیچ‌وجه به حفظ بن‌مایهٔ اصیل و اولیه اشاره ندارد. البته، همین ملاحظه دربارهٔ چهارچوب‌های کلی مختلف صعود در عرفان مسیحی و اسلامی به کار می‌رود. مقایسه کنید با،

Eliade, "Sapta padāni Kramati"; Id., "The Seven Steps of Buddha".

4. jhānas　　5. sattāvāsas

6. Cf. W. Kirfel, *Die Kosmographie der Inder*, pp.190ff.

نه آسمان نیز برای بریهاد آرانیاکا اوپانیشاد شناخته شده هستند، III, pp.1, 6؛ مقایسه کنید با،

W. Ruben, "Schamanismus im alten Indien", p.169.

در خصوص ارتباطات بین چهارچوب‌های کلی کیهان‌شناختی و مراحل مراقبه، مقایسه کنید با،

Mus, *Barabudur*, passim.

از معبد خدایان بودایی را در خود دارند، که در عین حال مرحله‌ای خاص از مراقبهٔ یوگایی را نشان می‌دهند. اکنون، ما می‌دانیم که در میان آلتایی‌ها در هفت یا نه آسمان شخصیت‌های الهی یا نیمه الهی مختلف ساکن هستند، که شمن در طی صعودش با آنها مواجه می‌شود و با آنها گفتگو می‌کند؛ او در آسمان نهم خودش را در حضور بای اولگان می‌یابد. البته، در بودیسم دیگر پرسشی راجع به صعودی نمادین به آسمان وجود ندارد، امّا مسألهٔ درجات و مراحل مراقبه و در عین حال، موضع «گام‌ها» به سوی آزادی نهایی است. (به نظر می‌رسد که، رهرو بودایی، هنگام مرگش، به سطحی آسمانی می‌رسد که او در طی حیاتش بواسطهٔ تجربه‌های یوگایی‌اش به آن رسیده است، در حالیکه بودا به نیروانا نائل می‌شود).[1]

هند باستان: پرواز جادویی

قربانی‌کنندهٔ برهمنی با بالا رفتن آیینی از نردبان به آسمان صعود می‌کند؛ بودا با عبور نمادین از هفت آسمان از کیهان فراتر می‌رود؛ جوکی بودایی، با مراقبه، صعودی را واقعیت می‌بخشد که ویژگی‌اش کاملاً روحانی است. به لحاظ نوع‌شناختی، تمامی این اعمال ساختار مشابهی دارند؛ هر یک در سطح خودشان دالّ بر روش خاص فرا رفتن از عالم دنیوی و نائل شدن به عالم خدایان، یا وجود یا ذات مطلق است. ما در بالا نشان داده‌ایم که تا چه اندازه چنین اعمالی ممکن است تحت‌سنت شمنی صعود به آسمان طبقه‌بندی شوند؛ یک تفاوت بزرگ در شور و حرارت تجربهٔ شمنی قرار دارد، که همانطور که ما دیده‌ایم، شامل خلسه و جذبه می‌شود. امّا هند باستان، نیز، خلسه‌ای را می‌شناسد که صعود و پرواز جادویی را امکان‌پذیر می‌سازد. «اهل خلسهٔ»

---

1. Cf. also Ruben, p.170.

(**مونی**)[1] مو بلند (**کسین**)[2] ریگ ودا به صراحت اعلان می‌کند: «ما با وجد یافتن از قداست **مونی** بر باد سوار شده‌ایم؛ بنگر، انسان‌های فانی زمینی (به آنها) قالب‌های ما!... مرکب باد، دوست وایو، یعنی **مونی** توسط خدا تحریک و برانگیخته می‌شود...».[3] ما خود می‌توانیم به یاد آوریم که طبل شمن‌های آلتایی «اسب» نامیده می‌شود و مثلاً در میان بوریات‌ها، چوبدستی سر اسبی (که «اسب» نیز نامیده می‌شود) نقش مهمی را ایفا می‌کند. خلسه‌ای که با طبل زدن یا رقصیدن دو لنگه روی چوبدستی سر اسبی (نوعی اسب چوبی) ایجاد می‌شود به تاختن باورنکردنی در آسمان‌ها شباهت دارد. همانطور که ما خواهیم دید، در میان برخی اقوام غیر آریایی هند، جادوگر هنوز هم در انجام رقص خلسه‌آمیزش از اسبی چوبی یا چوبدستی سر اسبی استفاده می‌کند.[4]

در همین سرود ریگ ودا آمده است: «آنها [**مونی**] (قدرت) خدایان را به خود گرفته‌اند»؛[5] در اینجا ما نوعی قدرت تصرف عرفانی داریم که حتی در محافل غیر خلسه‌آمیز اهمیت روحانی بالایی در خود دارد.[6] **مونی** «به هر دو

---

1. muni
2. kesin
3. X, pp.136, 3-5 (tr. H. H. Wilson, V, p.364).

در خصوص این مونی نگاه کنید به،

E. Arbman, *Rudra. Untersuchungen zum altindischen Glauben und Kultus*, pp.298ff.

در خصوص معنای جادویی ـ دینی موی بلند ibid., p.302 (مقایسه کنید با «مارهای» لباس‌های شمنی سیبری؛ صفحات قبل، ص۲۴۹ و بعد از آن). در خصوص ابتدایی‌ترین خلسه‌های عصر ودایی، مقایسه کنید با،

J. Hauer, *Die Anfänge der Yogapraxis*, pp.116ff., 120; Eliade, *Yoga*, pp.101ff. Cf. also G. Widengren, "Stand und Aufgaben der iranischen Religiongeschichte", Pt.2, p.72, n.123.

۴. نگاه کنید به، ص۶۷۷ به بعد.

5. X, p.136 (tr. Wilson, p.364).
6. Witness *Bṛhadāraṇyaka Upaniṣad*, III, pp.3-7.

اقیانوس، شرقی و غربی می‌رود». مسیر آپساراساها و گندهاره‌ها[1] را دنبال می‌کند... و حیوانات وحشی...».[2] از اینرو آتروه ودا از رهرویی که آکنده از نیروی جادویی زهد و ورع (تپس)[3] است، ستایش می‌کند: او به سرعت از شرق به شمال اقیانوس می‌رود».[4] این تجربهٔ بزرگ انسانی،[5] که ریشه در خلسهٔ شمنی دارد،[6] در بودیسم ادامه می‌یابد و در فنون یوگایی ـ تنتره‌ای از اهمیت فوق‌العاده‌ای برخوردار است.[7]

صعود و پرواز جادویی در میان اعتقادات مردمی و فنون عرفانی هند جایگاه اصلی را دارند. در هوا بالا رفتن، پرواز کردن شبیه پرنده، پیمودن مسافت‌های وسیع در یک چشم به هم زدن، غیب شدن ـ اینها برخی از قدرت‌های جادویی هستند که بودیسم و هندوئیسم به ارهت[8]ها، پادشاهان، و جادوگران نسبت می‌دهند. افسانه‌های زیادی راجع به پرواز پادشاهان و جادوگران وجود دارند.[9] تنها کسانی قادر خواهند بود به دریاچهٔ اعجاب‌آور

---

1. Gandharvas
2. *Rg-Veda*, X. p.136 (tr. Wilson).
3. tapas
4. XI, pp.5, 6 (tr. Griffth, p.69).
5. macranthropic

۶. مثلاً، مقایسه کنید با، سرود نیایش بسیار مبهم وراتیا (*Atharva Veda*, XV, pp.3ff). البته همانندسازی بین بدن انسان و کیهان فراتر از تجربهٔ شمنی به معنای واقعی است، امّا ما می‌بینیم که هم وراتیا و هم مونی این تجربه بزرگ انسانی را در طی جذبه‌ای خلسه‌آمیز بدست می‌آورند.

۷. بودا خود را در خواب چون غولی عظیم‌الجثه می‌بیند که با دست‌هایش دو اقیانوس را نگه می‌دارد

(*Anguttara-nikāya*, III, p.240; Cf. also W. Ruben, p.167).

در اینجا این امکان وجود ندارد تا تمام بقایای «شمنیسم» راکه در نخستین متون بودایی یافت می‌شود بیاوریم؛ مثلاً، قدرت جادویی «پریدن به هوا و دوباره پریدن و شیرجه رفتن در آب»

(*Anguttara-nikāya*, I, pp.254f. [tr. F. L. Woodward, I, p.233]; etc.).

همچنین نگاه کنید به، صفحات ۵۷۸ به بعد.

8. arhat
9. Cf., for example, Penzer and Tawney, *Somadeva's Katha-sarit-sagara*. II, pp.62ff.; III, pp.27, 35; V, pp.33, 35, 169ff.; VIII, pp.26ff., 50.; etc.

آناواتاپتا[1] برسند که از قدرت جادویی پرواز برخوردارند؛ بودا و رهروان بودایی در یک چشم به هم زدن به آناواتاپتا می‌روند، چنانکه ریشی[2]های افسانهٔ هندو به سرعت در هوا به سوی سرزمین الهی و اسرارآمیز در شمال، که شوتادویپا[3] نام دارد، بالا می‌رفتند.[4] البته، این مفهوم همان مفهوم «سرزمین‌های پاک» و فضای رازآمیز است که در عین حال، ویژگی «بهشت» و «فضای درونی» را داراست و تنها برای مبتدیان قابل دسترسی است. دریاچهٔ آناواتاپتا، شوتادویپا، یا سایر «بهشت‌های» بودایی، همگی اشکال مختلفی از هستی و وجود هستند، که از طریق یوگا، ریاضت، یا تفکر و مراقبه بدست می‌آیند. امّا باید بر همانندی نمود بین چنین تجربه‌های فرابشری ونمادپردازی باستانی صعود و پرواز، که در شمنیسم بسیار متداول است تأکید نماییم.

متون بودایی سخن از چهار قدرت جادویی مختلف تبدیل و استحاله (گَمَنه)[5] به میان می‌آوردند، که توانایی پرواز شبیه پرنده، اولین مورد آن است.[6] پتنجلی[7] در فهرستش راجع به سیدّی‌ها[8] که جوکی‌ها به آن دست می‌یابند، قدرت پرواز در هوا (لاگهیمان)[9] را ذکر می‌کند.[10] در مهابهاراتا، این

---

1. Anavatapta
2. rishi
3. Śvetadvīpa
4. Cf. W. E. Clark, "Śākadvīpa and Śvetadvīpa. passim; Eliade, *Yoga*, pp.414f. On Anavatapta, cf. M. W. Visser, *The Arhats in China and Japan*, pp.24ff.
5. gamana
6. Cf. *The Visuddhimagga of Buddhagosa*, tr. P. M. Tin, p.396. on *Gamana*, See Sigurd Lindquist, *Siddhi und Abhiññā*, pp.58ff.

   کتاب‌شناسی خوبی از منابع مربوط به ابیجناها در

   Étienne Lamotte, tr., *Le Traité de la Grande Vertu de sagesse de Nāgārjuna (Mahāprajñāpāramitāsātra)*, I, p.320, n.1.
7. Patañjali
8. Siddhis
9. Laghiman
10. *Yoga-Sutras*, III, p.45; Cf. *Gheraṇḍa Saṃhitā*, III, p.78; Eliade, *Yoga*, pp.326ff.

همواره با «قدرت یوگا» است که نارادای فرزانه،[1] به سرعت به آسمان بالا می‌رود و به قلهٔ کوه مرو («مرکز عالم») می‌رسد؛ از آنجا، خیلی دورتر در اقیانوس شیر، او شوتادوپیا را می‌بیند.[2] زیرا «جوکی با چنین جسم [یوگایی] به آنجایی می‌رود که می‌خواهد».[3] امّا روایت دیگری در **مهابهاراتا**، پیش از این، تمایزی را بین صعود عرفانی واقعی ـ که همواره نمی‌توان گفت که «عینی» است ـ و پرواز جادویی، که تنها یک توهم است، قائل می‌شود: «ما هم قادریم به آسمان‌ها پرواز کنیم و خودمان را با کالبدهای متفاوت ظاهر نماییم، امّا از طریق توهم (مایایا).[4]

(در اینجا) ما می‌بینیم که یوگا و سایر فنون مراقبهٔ هندی در چه جهتی، تجربه‌های خلسه‌آمیز و توانایی‌های جادویی متعلق به یک میراث روحانی بسیار کهن را، بسط و گسترش دادند. این موضوع هر طور که باشد، سرّ پرواز جادویی نیز برای کیمیاگری هندی شناخته شده است.[5] و همین کار خارق‌العاده در میان ارهت‌های بودایی چنان متداول است[6] که ارهنت جای

در خصوص سنن مشابه در مهاباراتا و رامایانه نگاه کنید به،

E. W. Hopkins, *Yoga -- Technique in the Great Epic*, pp.337, 361.

1. Nārada
2. *Mahābhārata*, XII, pp.335, 2f.
3. Ibid., XII, pp.317, 6.
4. *Mahābhārata*, V, pp.160, 55ff. (mayaya).
5. Eliade, *Yoga*, pp.274ff., 414ff.

مؤلفی ایرانی (امیر خسرو) اذعان می‌کند که یوگی‌ها «همچنین می‌توانند شبیه پرندگان (مرغان) در هوا پرواز کنند امّا این امر غیر محتمل و عجیب به نظر می‌رسد (ibid., p.576).

۶. در خصوص پرواز ارهت‌ها نگاه کنید به،

Visser, The Arhats, pp.172ff., Sylvain Léri and É. Chavannes, "Les Seize Arhats Protecteurs de la Loi", p.28.

(ارهت ناندیمیترا «برای رفتن بر بلندای هفت درخت تالا به هوا رفت»، و غیره)؛

pp.262ff.

(ارهت پیندولا، که محل سکونتش آناواتاپتا است، به دلیل اینکه در هوا با کوهی در دستانش

خود را به فعل سنگالی **رهتو**،[1] «غیب شدن»، «عبور کردن در یک لحظه از یک مکان به مکانی دیگر»، داد.[2] دیاکینی‌ها،[3] ساحره‌های پری‌گونه که نقش مهمی در برخی مکاتب تنتره‌ای دارند،[4] در زبان مغولی «آنهایی که در هوا راه می‌روند»، و در تبتی «آنهایی که به آسمان می‌روند»، نامیده می‌شوند.[5] پرواز جادویی و صعود به آسمان به وسیلهٔ نردبان یا طناب، در تبت نیز از جمله بن‌مایه‌های متداول هستند، که در آنجا ضرورتاً از هند گرفته نشده‌اند، به خصوص که آنها در سنن بن ـ پو[6] یا در سننی که از آنها گرفته می‌شوند اثبات می‌شوند.[7] علاوه بر این، همانطور که به زودی خواهیم دید، همین بن‌مایه‌ها نقش قابل ملاحظه‌ای را در اعتقادات و فرهنگ عامهٔ جادویی چین ایفا می‌کنند، و تقریباً آنها در هر جایی از عالم باستانی نیز یافت می‌شوند.[8]

تمامی این اعمال و اعتقادات، که ما ناگزیر بوده‌ایم اندکی با شتاب بیشتر از آنچه قصد داشتیم آنها را بررسی نماییم، ضرورتاً «شمنی» نیستند؛ هر یک از اینها، که در متن برای سهولت شرح و توضیح ما حذف شده‌اند، معنای خاص خودشان را دارند. امّا هدف ما نشان دادن هم‌ارزی‌های ساختاری این

پرواز می‌کرد، و به طور ناپسندی قدرت‌های جادویی‌اش را برای مردم به نمایش می‌گذاشت، توسط بودا تنبیه شد؛ یقیناً، بودیسم اعمال نمایشی **سیدی‌ها** را ممنوع کرده است).

1. rahatve

2. A. M. "Hocart, Flying Through the Air", p.80.

هوکارت تمام این افسانه‌ها را بر طبق نظریه‌اش دربارهٔ سلطنت و پادشاهی تبیین می‌کند: پادشاهان چون مانند خدایان هستند، نمی‌توانند با زمین تماس داشته باشند و از اینرو اعتقاد بر اینست که آنها در هوا راه می‌روند. امّا نمادپردازی پرواز پیچیده‌تر است، و در هر صورت ممکن نیست که از تصور خدا ـ پادشاهان گرفته شده باشند.

Cf. Elide, *Myths, Dreams and Mysteries*, pp.99ff.

3. ḍākinīs

4. Cf. Eliade, *Yoga*, pp.324ff.

5. Cf. P. J. van Durme, "Notes sur le Lamaisme", p.374, n.2.

6. Bon -- po

۷. نگاه کنید به ص۶۲۸ به بعد.

۸. نگاه کنید به، ص۶۷۷ به بعد.

پدیده‌های جادویی ـ دینی هند بود. در کل، صاحب خلسه، شبیه جادوگر، به مثابهٔ شخصیتی بی‌نظیر در دین هندی، ظاهر نمی‌شود جز با شور و حرارت تجربهٔ عرفانی‌اش یا برتری‌اش در جادوگری؛ زیرا نظریهٔ اصلی ـ صعود به آسمان ـ همانطور که دیدیم، حتی در نمادپردازی قربانی برهمنی نیز یافت می‌شود.

این موضوع، یعنی، چیزی که صعود **مونی** را از صعودی که از طریق آیین برهمنی تحقق می‌یابد متمایز می‌سازد، دقیقاً ویژگی تجربی آن است؛ در مورد او، ما «خلسه‌ای» داریم که با جلسهٔ احضار ارواح کاملاً خلسه‌آمیز شمن‌های سیبری قابل مقایسه است. امّا واقعیت مهم اینست که این **تجربهٔ خلسه‌آمیز** در تقابل با **نظریهٔ** کلی قربانی برهمنی نیست، درست همانطور که خلسهٔ شمنی به طور کامل، با نظام کیهانی ـ الهیاتی ادیان سیبریایی و آلتایی تطبیق دارد. تفاوت اصلی بین این دو نوع صعود در شور و حرارت تجربه است، یعنی، این تجربه‌ای در نهایت روان‌شناختی است. امّا شور و حرارتش هر چه باشد، این تجربهٔ خلسه‌آمیز از طریق نمادپردازی رایج جهانی انتقال‌پذیر می‌گردد، و به میزانی اعتبار می‌یابد که آن بتواند در این زمان به نظام جادویی ـ دینی موجود وارد شود. همانطور که ما دیده‌ایم، قدرت پرواز ممکن است از طرق بسیاری حاصل شود (خلسهٔ شمنی، جذبهٔ عرفانی، فنون جادویی)، امّا از طریق قواعد سخت روان‌شناختی نظیر یوگای پتنجلی، با ریاضتی سخت، مانند آنچه در بودیسم معمول است، یا با اعمال کیمیاگرانه نیز قابل تحصیل است. مسلماً این تنوع فنون با تنوع تجربه‌ها و نیز، هر چند در سطحی پایین‌تر، با ایدئولوژی‌های مختلف (مثلاً، ربوده شدن توسط ارواح، صعود «جادویی» و «عرفانی»، و غیره) سازگار است. امّا تمامی این فنون و اساطیر ویژگی مشترکی دارند ـ اهمیتی که به قدرت پرواز در هوا داده می‌شود. این «قدرت جادویی» عنصری مستقل نیست، که به خودی خود اعتبار داشته، و به طور کامل بر تجربهٔ شخصی جادوگران مبتنی باشد:

برعکس، این جزء مکمل مجموعه‌ای الهیاتی ـ کیهان‌شناختی است که بسیار فراگیرتر از ایدئولوژی‌های شمنی مختلف است.

تپس و دیکسه[1]

همین پیوند بین آیین و خلسه در ارتباط با مفهومی دیگر نیز یافت می‌شود، که نقش قابل ملاحظه‌ای در ایدئولوژی پان هندی دارد: تپس، معنای اولیه‌اش «حرارت فوق‌العاده» است امّا بعداً، به طور کلی، برای اشاره به تلاش زاهدانه به کار می‌رفت. به طور قطع تپس در ریگ ودا یافت می‌شود،[2] و نیروهای آن، هم در سطح کیهانی و هم روحانی سازنده هستند: مرتاض از طریق تپس غیبگو می‌شود و حتی خدایان را تجسد می‌بخشد. پرجاپتی با «گرم کردن» خودش به میزانی فوق‌العاده زیاد از طریق ریاضت عالم را خلق می‌کند؛[3] او آن را می‌آفریند، یعنی، با نوعی عرق کردن جادویی جهان را خلق می‌کند. «گرمای عرفانی» آفرینش‌گر است: این گرما منجر به نوعی نیروی جادویی می‌شود که، حتی وقتی که مستقیماً در شکل کیهان‌زایی آشکار نشود (مقایسه کنید با اسطورهٔ پرجاپتی) در سطح کیهانی پایین‌تری «می‌آفریند»؛ مثلاً آن توهّمات یا معجزات بیشمار مرتاضان و جوکی‌ها (پرواز جادویی، نقض قوانین فیزیکی، غیب شدن، و غیره) را خلق می‌کند. امروزه، «گرمای درونی» جزء مکمل روش جادوگران و شمن‌های «جوامع ابتدایی» را تشکیل می‌دهد؛[4] در هر جایی از جهان دستاورد «گرمای درونی» با «تسلط بر آتش» نشان داده می‌شود و، با در نظر گرفتن تمام جوانب، با الغای قوانین فیزیکی ـ که حداکثر می‌توانیم بگوییم که آنطور که باید و شاید جادوگر «گرم» می‌تواند

---

1. Dīksā

2. Cf., for example, VIII, pp.59, 6; X, pp.136, 2; 154, 2, 4; 167, 1, 109, 4; etc.

3. *Aitareya Brāhmaṇa*, V, pp.32, 1.

۴. نگاه کنید به ص۶۸۸ به بعد.

«معجزاتی» را انجام دهد، قادر است اوضاع و شرایط وجودی جدیدی را در کیهان ایجاد نماید، و تا حدی کیهان‌زایی را تکرار می‌کند. از این نقطه نظر، پرجاپتی یکی از کهن‌الگوهای «جادوگران» می‌شود.

این فزونی گرما یا با تفکر و مراقبه در نزدیک آتش بدست می‌آمد ـ و این روش مرتاضانه به طرز عجیبی در هند محترم و بزرگ شمرده می‌شد ـ یا با حبس تنفس.[1] ضرورتی ندارد که بگوییم روش تنفسی و حبس تنفس جایگاه مهمی را در پدید آوردن و سازماندهی مجموعهٔ اعمال مرتاضانه و نیز فنون جادویی، عرفانی، و ماوراء طبیعی داشت که در زیر اصطلاح عمومی یوگا گنجانده می‌شوند.[2] **تپس** به معنای تلاش ریاضت‌آمیز، جزء اصلی از هر شکلی از یوگا است، و ما، در حاشیه، ذکر مفاهیم «شمنی» یوگا را مهم می‌دانیم. ما بعداً خواهیم دید که «گرمای عرفانی»، به معنای واقعی کلمه، در یوگای تنتره‌ای هیمالایا و تبت اهمیت فوق‌العاده‌ای دارد.[3] به هر روی، ما اضافه می‌کنیم که سنت یوگای کهن و سنتی از «قدرتی» که توسط **پرانایاما**[4] (کنترل تنفس) اعطا می‌شود، به عنوان «کیهان‌زایی در جهت عکس» استفاده می‌برد، به این معنا که، این قدرت، به جای منجر شدن به خلق عوالم جدید (یعنی، خلق «سراب‌ها» و «معجزات» جدید)، جوکی را قادر می‌سازد خودش را از عالم جدا سازد و حتی تا اندازه‌ای آن را نابود کند. به این دلیل آزادی و رهایی یوگایی به طور کامل هم‌ارز با قطع همهٔ پیوندها با کیهان است؛ در نظر **جیوان ـ موکته**،[5] جهان دیگر هستی ندارد، و اگر او رویهٔ خودش را در سطح کیهانی به نمایش می‌گذاشت او شاهد جذب دوباره و کامل نیروهای کیهانی در هیولای اولی (**پرکریتی**) می‌بود، به عبارت دیگر، بازگشت به حالت

---

1. Cf., for example, *Baudhāyana Dharma Sūtra*, IV, pp.1, 24; etc.

2. See Eliade, *Techniques du Yoga*; Id., *Yoga*.

۳. نگاه کنید به ص۶۳۸ به بعد.

4. prāṇayāma

5. jīvan-mukta

نامتمایزی (یکپارچگی) که پیش از آفرینش وجود داشت. تمامی اینها بسیار فراتر از افق دید ایدئولوژی «شمنی» هستند؛ امّا این امر به نظر ما دارای اهمیت است که معنویت هندی، که به دنبال طریقی از آزادی ماوراء طبیعی است، از روش جادوگری باستانی، که ظاهراً قادر است قوانین فیزیکی را ملغی نماید و نقش مهمی در خود ذات و طبیعت جهان دارد، استفاده می‌کرد.

امّا تپس عملی ریاضت‌آمیز نیست که منحصراً به «اهل خلسه» محدود شود؛ تپس بخشی از تجربهٔ دینی مردم عادی را تشکیل می‌دهد. زیرا قربانی سوما[1] ایجاب می‌کند کاهن انجام‌دهندهٔ مراسم و همسرش، دیکسه، یعنی آیین تقدیس را که در بردارندهٔ تپس است، برگزار کنند.[2] دیکسه شامل شب‌زنده‌داری ریاضیت‌آمیز، مراقبه در سکوت، روزه گرفتن، و نیز «گرما» (تپس) می‌شود، و این دورهٔ «تقدیس» ممکن است از یک یا دو روز تا یک سال به طول انجامد. اکنون، قربانی سوما یکی از مهم‌ترین قربانی‌ها در هند عصر ودایی و برهمنی است؛ تا آنجا که می‌توان گفت ریاضت تا پایان خلسه ضرورتاً بخشی از زندگی دینی همهٔ مردم هند را تشکیل می‌دهد. پیوند بین آیین و خلسه، که پیش از این در ارتباط با آیین‌های صعودی که توسط افراد عادی و در آیین‌های پرواز عرفانی اهل خلسه انجام می‌شد، در سطح تپس نیز یافت می‌شود. این پرسش باقی می‌ماند که آیا زندگی دینی هندی، در کل و با توجه به همهٔ نمادپردازی‌هایی که در خود دارد، نوعی «آفرینش» ـ تا حدی «تنزل یافته»، جهت دست‌یافتنی بودن برای انسان‌های دنیوی و غیر مذهبی ـ

---

1. soma
2. On *dīkṣā* and *tapas*, See H. Oldenberg, *Die Religion des Veda* (2nd edn.), pp.397ff.; A. Hillebrandt, *Vedische Mythologie* (2nd edn.), I, pp.482ff.; J. W. Hauer, *Die Anfänge der Yagapraxis*, pp.55ff.; A. B. Keith, *The Religion and Philosophy of the Veda and Upanishads*, I, pp.300ff.; S. Lévi, *La Doctrine du Sacrifice dans les Brāhmaṇas*, pp.103ff. Cf. also Meuli, "Scythica", pp.134ff.

است که بواسطهٔ رشته‌ای از تجربه‌های خلسه‌آمیز از طرف اندک افراد مفتخر خلق شده، یا نه، برعکس، تجربهٔ خلسه‌آمیز اشخاص مفتخر صرفاً در نتیجهٔ تلاش برای «درونی کردن» برخی چهارچوب‌های کلی کیهانی ـ الهیاتی است که پیش از آن قرار دارد. این مسأله با نتایج و پیامدهایی آمیخته است، امّا آن در ورای قلمرو تاریخ ادیان هند و نیز موضوع مورد بحث حاضر قرار دارد.[۱]

نمادپردازی‌ها و فنون «شمنی» در هند

ریگ ودا، دربارهٔ درمان شمنی با بازگرداندن یا جستجو برای یافتن روح فراری بیمار، نمونه‌هایی را ارائه می‌کند. از اینرو کاهن شخص محتضر را اینگونه مورد خطاب قرار می‌دهد: «اگرچه روحت به جاهایی خیلی دور در آسمان، یا به... چهار سوی زمین، رفته است، ولی ما آن (روح) تو را باز می‌گردانیم تا در اینجا سکونت نماید، و (به مدت طولانی) زندگی کند».[۲] باز هم در **ریگ ودا**، برهمن با این عبارات روح بیمار را احضار می‌کند: «باشد که روح (تو)... دوباره برای انجام اعمال پرهیزکارانه باز گردد؛ با استقامت عمل کند؛ زندگی کند؛ و به مدت طولانی خورشید را ببیند. کاش نیاکانمان، کاش انبوه خدایان، روح (تو را) بازگردانند؛ کاش ما مجموعه‌ای از وظایف زندگی را (برای تو) بدست آوریم».[۳] و در متون جادویی ـ طبی **اتروه ودا** جادوگر برای بازگرداندن شخص محتضر به زندگی، نفس او را از باد و چشمانش را از آفتاب، خواستار می‌گردد، روح او را در بدنش جای می‌دهد، و مبتلا به را از قید و بندهای الههٔ مرگ یعنی نیریتی[۴] می‌رهاند.[۵]

---

۱. با این وجود ما جسارت می‌کنیم به امید اینکه بررسی حاضر شیوه‌ای را نشان خواهد داد که در آن این مسأله باید مطرح شود.

2. X, pp.58, 2-4 (tr. Wilson, VI, p.151).

3. X, pp.57, 4-5 (tr. Wilson, VI, p.150).

4. Nirṛti

5. *Atharva Veda*, VIII, pp.1, 3, 1; VIII, pp.2, 3; etc.

البته، اینها تنها آثار و بقایای درمان شمنی را نشان می‌دهند و گرچه طبیب هندی بعدها برخی باورهای جادویی سنتی را به‌کار برد، ولی آنها به ایدئولوژی شمنی در معنای واقعی آن تعلق ندارند.[1] خواستار شدن «اندام‌های» مختلف از مناطق کیهانی، که توسط جادوگر اتروه ودا انجام می‌شود،[2] مفهومی متفاوت ـ مفهوم انسان عالم صغیر ـ را در بردارد و گرچه به ظاهر کاملاً کهن است (شاید هندو اروپایی)، امّا «شمنی» نیست. علاوه بر این، فرا خواندن روح فراری بیمار به بازگشت، در کتابی از ریگ ودا (از لحاظ تاریخی آخرین کتاب) اثبات می‌شود، و از آنجاکه همین ایدئولوژی و روش شمنی بر اقوام غیر آریایی هند حکمفرماست، این سؤال پیش می‌آید که آیا تأثیر از لایه‌های کهن را نمی‌توان پذیرفت. جادوگر اُراؤن[3] بنگال نیز، دقیقاً شبیه شمن‌های آلتایی و سیبریایی، در کوهستان‌ها و رودخانه‌ها و در سرزمین مردگان به دنبال روح سرگردان بیمار می‌گردد.[4]

این همهٔ مطلب نیست. هند باستان عقاید مربوط به تزلزل و بی‌ثباتی روح را می‌شناسند، که در فرهنگ‌های مختلفی که شمنیسم بر آن غالب است، یک ویژگی بسیار برجسته است. روح در خواب دور از بدن سرگردان می‌شود، ستاپته براهمنه[5] گوشزد می‌کند فرد خوابیده را به طور ناگهانی بیدار نکنید، زیرا چه بسا ممکن است روحش در مسیر بازگشت سرگردان شود.

در خصوص باز فراخوانی روح همچنین نگاه کنید به،

W. Caland, *Altindischer Ahnenkult*, pp.179ff.

1. Cf., for example, Jean Filliozat, *La Doctrine classique de la médecin indienne. Ses origines et ses parallèles grecs*.

2. See also *Rg-Veda*, X, pp.16, 3.

3. Oraon

4. Cf. F. E. Clements, *Primitives Concepts of Disease*, p.197.
(«گم شدن روح» در میان گاروها و اقوام هندی شده نواحی شمالی).

5. XIV, pp.7, 1, 12.

شکاف و باز شدن (غارمانند) مستلزم خطر گم شدن روح شخص نیز می‌باشد.[1] سوباندو[2] بیان می‌کند که چگونه ممکن است روح گم شود و دوباره پیدا شود.[3]

علاوه بر این، در ارتباط با این باور که جادوگر قادر است به خواست خود بدنش را ترک نماید ـ مفهومی کاملاً شمنی، که بنیادهای خلسه‌آمیزش را چندین‌بار ملاحظه کرده‌ایم ـ ما هم در متون تخصصی و هم فرهنگ عامه، قدرت جادویی دیگری را می‌یابیم: قدرت «وارد شدن به بدنی دیگر» (**پاراپوراکایا پراویشه**).[4] امّا این کار بزرگ جادویی، اکنون، آثاری از طول و تفصیل هندی را با خود دارد؛ به‌علاوه، این کار در بین **سیدّی‌های** یوگایی به چشم می‌خورد و پتنجلی آن را همراه با دیگر قدرت‌های جادویی ذکر می‌کند.[5]

ما نمی‌توانیم به بررسی تمامی جوانب روش یوگا که از جهتی ممکن است با شمنیسم مرتبط باشند، بپردازیم. با توجه به این واقعیت که تلفیق بزرگی که ما «یوگای پر طول و تفصیل» نامیده‌ایم تعداد قابل ملاحظه‌ای از عناصر متعلق به سنن جادویی و عرفانی هم آریایی و هم هند بومی را در بردارد، نتیجه این می‌شود که گاهی عناصر شمنی ممکن است در هر جایی در مجموعه‌ای وسیع شناسایی شوند. امّا در هر نمونه‌ای، مشخص نمودن این امر ضروری است که آیا این عنصر دقیقاً شمنی است یا به سنتی جادویی تعلق دارد که بسیار فراتر از شمنیسم است. در اینجا چنین بررسی تطبیقی جامع

---

1. *Taittirīya Saṃhitā*, II, pp.5, 2, 4.
2. Subandhu
3. *Jaiminīya Brāhmaṇa*, III, pp.168-70; *Pañcaviṃsa Brāhmaṇa*, XII, pp.12, 5.
4. Cf. Eliade, *Yoga*, pp.393ff. [parapurakāyapravesa].
5. *Yoga-sūtras*, III, p.37.

امکان‌پذیر نیست.[1] ما صرفاً ملاحظه خواهیم نمود که حتی متن کلاسیک پتنجلی برخی «قدرت‌های» شناخته شده در شمنیسم را ذکر می‌کند ـ پرواز در هوا، غیب شدن، فوق‌العاده بلند یا بیش از اندازه کوتاه شدن، و مانند آن. علاوه بر این، اشاره‌ای در **یوگا ـ سوتره‌ها**[2] به گیاهان دارویی (**اوسادی**)،[3] که به میزانی یکسان با **سمادی**،[4] می‌توانند «قدرت‌های معجزه‌آمیز» به جوکی بدهند، به کاربرد مواد مخدر در محافل یوگایی دقیقاً با هدف کسب تجربه‌های خلسه‌آمیز گواهی می‌دهند. از سوی دیگر، این «قدرت‌ها» در یوگای قدیم و بودایی تنها نقشی ثانوی دارند، و متون بیشماری، مشتاق را در برابر خطر اغوا و فریفته شدن به خاطر احساس توانایی بی‌حد و حصر جادویی که آنها ایجاد می‌کنند و ممکن است سبب شود جوکی هدف واقعی‌اش را ـ آزادی نهایی ـ فراموش نماید، بر حذر می‌دارند. از اینرو خلسه‌ای که به طرق مادی و این‌جهانی حاصل می‌شود نمی‌تواند با خلسهٔ واقعی **سمادی** مقایسه شود. امّا، در خود شمنیسم، ما دیده‌ایم که مواد مخدر تا این زمان نشان از نوعی انحطاط دارند و، در نبود روش‌های خلسه‌آمیز واقعی، از مواد مخدر برای ایجاد جذبه کمک گرفته می‌شود. ما، در حاشیه، متذکر خواهیم گشت که درست مانند مورد یوگای باروک (مردمی)، خود شمنیسم اشکال منحرفی را به نمایش می‌گذارد. امّا اجازه دهید تا بار دیگر بر

---

1. Cf. Eliade: *Yoga*, pp.311ff.; *Techniques du Yoga*, pp.175ff.

به هر حال، ما این موضوع را روشن خواهیم نمود که در بحث «خاستگاه‌های» یوگا، ما ضرورتاً نمی‌توانیم به شمنیسم اشاره نماییم. یک سنت عرفانی کاملاً مردمی یعنی بکتی که در زمانی خاص بر یوگا دست‌درازی کرد، شمنی نیست. همچنین، همین نظر دربارهٔ اعمال جنسی عرفانی یا دیگر اعمال جادویی، که برخی از آنها نابهنجار و منحرف‌اند (شامل آدمخواری، قتل، و غیره)، صادق است، که هر چند منشأ بومی غیر آریایی دارند، ولی شمنی نیستند. تمامی این آمیختگی‌ها بواسطهٔ یکی‌سازی نادرست «شمنیسم» با «جادوگری و عرفان ابتدایی» ممکن شده است.

2. IV, p.1. [Yoga-Sūtras].

3. auṣadhi

4. samadhi

تفاوت ساختاری که یوگای شناخته‌شده و کلاسیک را از شمنیسم متمایز می‌سازد، تأکید نماییم. گرچه شمنیسم فاقد برخی فنون تمرکز (مثلاً، مقایسه کنید با تشرف‌های اسکیموها و غیره)، نیست، امّا همواره هدف نهایی‌اش خلسه و سفر خلسه‌آمیز روح در عوالم مختلف کیهانی است، حال آنکه یوگا به دنبال خلسه، تمرکز نهایی روح و «رهایی» از کیهان است. البته، خاستگاه‌های تاریخی نخستین یوگای کلاسیک به هیچ‌وجه وجود اشکال بینابینی یوگای شمنی را که در جهت کسب تجربه‌های خلسه‌آمیز خاص هدایت می‌شوند، منتفی نمی‌کنند.[۱]

برخی عناصر «شمنی» چه بسا ممکن است در اعتقادات هندوها دربارهٔ مرگ و سرنوشت مردگان، نیز یافت شوند.[۲] مانند بسیاری از اقوام آسیایی دیگر، این اعتقادات بقایای کثرت ارواح را نشان می‌دهند.[۳] امّا در کل، هندیان باستان معتقد بودند که، پس از مرگ، روح به آسمان، به حضور یاما[۴] (سلطان مردگان)[۵] و نیاکان (پیتاراها)[۶] بالا رفته است. به شخص مرده توصیه می‌شد که نباید سگ‌های چهارچشمی یاما او را منصرف سازند و باید به راهش ادامه دهد، که او چه بسا ممکن است به نیاکان و خدای یاما برسد.[۷] **ریگ ودا** هیچ

---

۱. در خصوص دیدگاهی مخالف، نگاه کنید به،

Filliozat, "Les Origines d'une Technique mystique indienne".

که دربارهٔ فرضیه ما راجع به منشأ غیر آریایی فنون یوگا بحث می‌کند.

۲. برای شرح و توصیف کلی و روشن این موضوع نگاه کنید به،

Keith, *The Religion and Philosophy of the Veda and Upanishads*, II, pp.403ff.

عالم مردگان، عالم «معکوس» است، چنانکه در نزد سیبریایی‌ها، از جملهٔ دیگر اقوام، نیز چنین است؛ مقایسه کنید با،

Hermann Lommel, "Bhrigu im Jenseits", pp.101ff.

3. E. G. *Taittiriya Upaniṣad*, II, p.4.

4. *Ṛg-Veda*, X, p.58.

5. Yama

6. pitaras

7. *Ṛg-Veda*, X, pp.14, 10-12; *Atharva Veda*, XIII, pp.2, 212; VIII, pp.1, 9, etc.

اشارهٔ صریحی به پلی که مردگان باید از آن عبور نمایند، ندارد.[1] امّا ما راجع به رودخانه[2] و قایق،[3] چیزهایی شنیده‌ایم، که بیشتر به سفری دوزخی اشاره دارد تا سفری آسمانی. در هر صورت، ما به آثار و نشانه‌هایی از آیینی باستانی واقف می‌شویم که به فرد مُرده گفته می‌شد که او باید این راه را دنبال نماید تا به قلمرو یاما برسد.[4] و این نیز مشهور بود که روح متوفی فوراً زمین را ترک نمی‌کرد؛ آن روح برای مدت مشخصی، که چه بسا ممکن بود تا یکسال باشد، دور خانه پرسه می‌زد. این موضوع، همچنین، توضیح می‌دهد که از روح در طی زمانی که به احترامش قربانی‌ها و نذوراتی پیشکش می‌گردید، استمداد می‌شد.[5]

امّا دین عصر ودایی و برهمنی هیچ عقیدهٔ روشنی راجع به خدای هدایت‌کنندهٔ روح به دنیای دیگر، ندارد.[6] گاهی رودرا ـ شیوا چنین نقشی را بر عهده دارد، امّا این مفهومی متأخر و احتمالاً متأثر از اعتقادات ساکنان اولیهٔ پیش از آریایی است. در هر صورت، در هند عصر ودایی، هیچگونه شباهتی با راهنمایان مردگان آلتایی و سیبری شمالی وجود ندارد؛ صرفاً به متوفی گفته می‌شد این راه را دنبال نماید، که تا حدی به شیوهٔ گریه‌های خاکسپاری اندونزیایی و پلی‌نزیایی و کتاب مردگان تبتی شبیه است. احتمالاً حضور هادی روح به دنیای دیگر در دورهٔ ودایی و برهمنی غیر ضروری بود و این به خاطر این امر بود که، علیرغم تمام استثنائات و تناقضاتی که در این متون یافت می‌شود، سفر مرده به سوی آسمان بود و از اینرو کمتر از راهی که به عالم مردگان منتهی می‌شد خطرناک بود.

---

1. Keith, II, p.406, n.9.
2. *Altharva veda*, XVIII, pp.4, 7.
3. *Ṛg-Veda*, X, pp.63, 10.
4. For example, *Ṛg-Veda*, X, pp.14, 7-12; for the Sūtras, cf. Keith, II, p.418. n.6.
5. Keith, II, p.412.
۶. در تقابل با نظریهٔ مطرح شده توسط E. Arbman, *Rudra*, passim

به هر جهت، هند باستان «نزول‌های دوزخی» بسیار اندکی را نشان می‌دهد. اگرچه باور به زیرزمینی ماورائی پیش از این در **ریگ ودا** اثبات می‌شود،[1] امّا سفرهای خلسه‌آمیز به جهانی دیگر فوق‌العاده نادر هستند. در واقع، پدر ناسیکیتاس[2] او را به «مرگ» تسلیم می‌کند و جوانک به محل اقامت یاما می‌رود،[3] امّا به نظر نمی‌رسد این سفر به عالمی دیگر تجربه‌ای «شمنی» باشد؛ این به خلسه اشاره ندارد. تنها مورد روشن راجع به سفر خلسه‌آمیز به عالم ماوراء، سفر بریگو،[4] «پسر» وارونا است.[5] خدا، با بیهوش ساختن بریگو، روح او را برای دیدن عوالم کیهانی متعدد و جهان زیرین می‌فرستد. حتی او به مجازات‌های مقرّر برای آن کسانی که مرتکب برخی خطاهای آیینی شده‌اند، گواهی می‌دهد. بیهوشی بریگو، سفر خلسه‌آمیزش در کیهان، و مجازات‌هایی که او می‌بیند، و خود وارونا علت آنها را به او توضیح می‌دهند ـ تمامی اینها یادآور کتاب ارتای ویراف است. البته، در اینجا تفاوتی بین جستجو در عالم دیگر که چشم‌اندازی کامل درباره مکافات‌های پس از مرگ، مانند آنچه در مورد کتاب ارتای ویراف وجود دارد، ارائه می‌دهد، و سفر خلسه‌آمیزی که تنها تعداد اندکی از اوضاع و شرایط را آشکار می‌سازد، وجود دارد. امّا در هر دو مورد ما هنوز هم می‌توانیم چهارچوبی کلی را تشخیص دهیم که مبتنی بر سفر به عالم دیگر در آیین تشرف است و توسط محافل آیین‌مدار پذیرفته شده و دوباره تفسیر شده‌اند.

همچنین، باید به بن‌مایه‌های «شمنی» اشاره کنیم که هنوز هم در شخصیت‌هایی به پیچیدگی وارونا، و نیریتی زنده هستند. هر یک از این

---

1. Cf. Keith, II, p.409.
2. Naciketas
3. *Taittiriya Brāhmaṇa*, III, pp.11, 8.
4. Bhṛgu
5. *Śatapatha Brāhmaṇa*, XI, pp.6, 1; *Jaiminiya Brāhmaṇa*, I, pp.42-44.

خدایان، در مرتبهٔ خویش، خدایی «به بندکننده» است.[1] سرودهای نیایش بسیاری به «بندهای وارونا» اشاره می‌کنند. بندهای یاما (**یاماسیا پادیبشا**)[2] معمولاً «بندهای مرگ» (**مریتوپاشا**)[3] نامیده می‌شوند.[4] نیریتی، به سهم خودش، آن کسانی را در بند می‌کند که می‌خواهد آنها را بُکشد،[5] و به خدایان التماس می‌شود تا آنها را از «بندهای نیریتی» دور نگه دارند.[6] زیرا بیماری‌ها «بندها» هستند و تنها، مرگ، مهم‌ترین «بند» است. ما در جایی دیگر نمادپردازی بسیار پیچیده‌ای را بررسی نموده‌ایم که پیشینهٔ جادوی «بندها» را تشکیل می‌دهد.[7] در اینجا کافی است بگوییم که برخی جنبه‌های این جادوگری شمنی هستند. چنانچه این درست باشد که «بندها» و «گره‌ها» در بین شاخص‌ترین صفات خدایان مرگ، و نه تنها در هند و ایران بلکه در جاهای دیگر (چین، اقیانوسیه، و غیر آن) نیز ظاهر و مطرح می‌شوند، بر همین منوال شمن‌ها بندها و حلقه‌های طناب را برای انجام همین هدف ـ گیر انداختن ارواح سرگردانی که بدن‌هایشان را ترک کرده‌اند ـ در اختیار دارند. خدایان و شیاطین مرگ ارواح مردگان را با یک توری گیر می‌اندازند؛ مثلاً، شمن تونگوز از حلقه طنابی برای باز یافتن روح فراری بیمار استفاده می‌کند.[8] امّا نمادپردازی «به بند کردن» فراتر از مرزهای شمنیسم به معنای واقعی آن امتداد دارد؛ این تنها در سحر و جادوگری «حلقه‌ها» و «بندها» است که ما برخی شباهت‌ها را با جادوگری شمنی می‌یابیم.

سرانجام، ما صعود خلسه‌آمیز آرجونا به کوه شیوا را، با تمام تجلی‌های

---

1. Cf. Eliade, *Images and Symbols*, pp.95ff., 99ff.

2. *Atharva veda*, VI, pp.96, 2 [yamasya padbīśa].

3. mṛtyupāśah

4. Ibid., VII, pp.112, 2; etc.

5. Ibid., VI, pp.63, 1-2; etc.

6. Ibid., I, pp.31, 2.

۷. نگاه کنید به،

Eliade, *Images and Symbols*, pp.92ff.

8. S. M. Shirokogoroff, *Psychomental Complex of the Tungus*, p.290.

درخشانی که در خود دارد، نیز ذکر خواهیم نمود؛[1] گرچه این صعود خلسه‌آمیز «شمنی» نیست، امّا در مقولهٔ صعودهای عرفانی قرار می‌گیرد، و صعود شمنی نیز به آن تعلق دارد. ما، دربارهٔ تجربه‌های درخشان، می‌توانیم **کاومانک** شمن اسکیمو را مورد توجه قرار دهیم، یعنی «نور» و «روشنایی» که او را در خود فرو می‌برد.[2] به وضوح، «نور باطنی» که به طور ناگهانی، پس از جد و جهدهای طولانی تمرکز و مراقبه (در وجود شخص) سرریز می‌شود در تمام سنن دینی شناخته شده است، و آن به فراوانی در هند، از اوپانیشادها تا تنتریسم اثبات می‌شود.[3] ما این نمونه‌های اندک را آوردیم تا به طبقه‌ای اشاره نماییم که برخی تجربه‌های شمنی ممکن است در آن قرار داده شود. زیرا، همانطور که ما مکرراً در طی این بررسی اشاره نموده‌ایم، در کل شمنیسم همواره و ضرورتاً عرفانی منحرف و شرارت‌بار نیست.[4]

ما، در حاشیه، می‌توانیم طبل جادویی و نقش آن در جادوگری هندی را نیز یادآور شویم.[5] گاهی افسانه‌ها سخن از منشأ آسمانی طبل به میان

---

1. Mahābhārata, VII, pp.80ff.

۲. نگاه کنید به ص۱۱۹ به بعد.

3. See above, pp.61f.

4. See also W. Nölle, "Schamanistische Vorstellungen im Shaktismus".

5. See E. Crawley; *Dress, Drinks and Drums: Further Studies of Savages and Sex*, pp.236ff.; Claudie Marcel-Dubois, *Les Instruments de musique de l'Inde ancienne*, pp.33ff. (زنگ‌ها), 41ff. (بدنهٔ طبل), 46ff. (طبل مدوّر دو سر), 63ff. (طبل ساعت شنی).

در خصوص نقش آیینی طبل در اشومدا، مقایسه کنید با،

P. É. Dumont, *L'Aśvamedha*, pp.150ff.

جی. پرزیلوسکی سابقاً منشأ غیر آریایی نام هندی طبل، یعنی دامارو، را مورد توجه و بررسی قرار داده بود؛ مقایسه کنید با،

"Un Ancien Peuple du Punjab: les Udumbara", pp.34ff.

در خصوص طبل در آیین ودایی، مقایسه کنید با،

J. W. Hauer, *Der Vrātya*, pp.282ff.

می‌آورند؛ یک روایت نشان می‌دهد که ناگا[1] (مار ـ روح) به شاه کانیشکا[2] اثربخشی گانیتا[3] (طبل) را در آیین‌های باران یاد می‌دهد.[4] در اینجا به لایه زیرین (کهن) غیر آریایی، شک داریم ـ بیشتر از هر چیز به این خاطر که در جادوگری اقوام بومی هند (جادوگری که، گرچه همواره به لحاظ ساختاری شمنی نیست، امّا با این حال در مرز بینابین شمنیسم است) طبل‌ها جایگاه مهمی دارند.[5] همچنین به این دلیل است که ما به بررسی طبل در هند غیر آریایی، یا آیین پرستش جمجمه‌ها،[6] که در لامائیسم و در بسیاری از فرقه‌های هند با گرایش‌های تنتره‌ای مهم است، نخواهیم پرداخت. برخی جزئیات بعداً ارائه خواهد گردید، امّا هیچگونه تلاشی برای بحثی کلی دربارهٔ آن به عمل نخواهد آمد.

شمنیسم در میان قبایل بومی هند

ما، در سایر تحقیقات ورریر الوین،[7] تصویری فوق‌العاده دربارهٔ شمنیسم در میان ساواراها (ساورا)،[8] که یک قبیلهٔ بومی اوریسان[9] با اهمیت زیاد قوم‌شناختی است، در اختیار داریم. ما خصوصاً به زندگی‌نامه‌های شخصی

---

1. naga
2. Kaniṣka
3. ghaṇṭa
4. S. Beal, *Si -- yu -- ki*, I, p.66.

۵. مقایسه کنید با برخی حقایق مربوط به سانتال‌ها، بهیل‌ها، و بایگاها در

W. Koppers, "Problcme der indischen Religionsgeschichte", p.805 and n.176. Cf. also Id., *Die Bhil in Zentralindien*, pp.178ff. See also R. Rahmann, "Shamanistic and Related Phenomena in Northern and Middle India", pp.735-36.

۶. در خصوص آیین (پرستش) جمجمه‌ها در هند غیر آریایی، نگاه کنید به،

W. Ruden, *Eisenschmiede und Dämonen in Indien*, pp.168, 204-08, 244, etc.

7. Verrier Elwin
8. Savara (Saora)
9. Orissan

شمن‌ها و شمن زنان ساوارایی خواهیم پرداخت؛ آنها تشابهات حیرت‌انگیزی با «ازدواج‌های آیین تشرف» شمن‌های سیبری، که در بالا بررسی شد را نشان می‌دهند.[1] به هر حال، آنها دو تفاوت دارند: ۱. از آنجاییکه ساواراها هم شمن‌های مرد و هم شمن‌های زن دارند ـ و گاهی شمن‌های زن حتی بیشتر از شمن‌های مرد هستند ـ هر دو جنس ازدواج‌هایی با موجودی از جهان دیگر دارند؛ ۲. همسران روحانی ساواراها، همگی در جهان زیرین، یعنی قلمرو اشباح سکونت دارند، در حالیکه «همسران آسمانی» شمن‌های سیبری در آسمان‌ها، یا در برخی موارد، در بوته‌زار زندگی می‌کنند.

کینتارا،[2] شمنی از هاتیبادی،[3] گزارش ذیل را در اختیار الوین گذاشت: «وقتی که من حدود دوازده سال داشتم، دختری محافظ به نام جانگمای[4] در خواب پیش من آمد و گفت: "من از تو خوشم می‌آید؛ تو را دوست دارم؛ من به قدری تو را دوست دارم که تو باید با من ازدواج کنی". امّا من اجتناب کردم، و او به مدت یک‌سال می‌آمد تا به من ابراز عشق کند و تلاش می‌کرد که دل مرا بدست آورد. امّا من همواره تقاضای او را رد می‌کردم تا اینکه نهایتاً او عصبانی شد و سگش [یک ببر] را برای گاز گرفتن من فرستاد. با این کار مرا ترساند و من پذیرفتم با او ازدواج کنم. امّا تقریباً در همان زمان محافظ دیگری آمد و از من خواست به جای آن با او ازدواج کنم. وقتی که دختر اوّل از این موضوع مطلع شد او گفت: "اوّل من عاشق تو شدم، و من به دید همسرم به تو نگاه می‌کنم. اکنون دل تو پیش زن دیگری است، امّا من اجازهٔ چنین کاری را نمی‌دهم". پس من به دختر دوّم «نه» گفتم. امّا دختر اوّل با خشم و حسادتش مرا شیفته ساخت و من را به درون جنگل برد و عقل مرا دزدید (مرا راضی نمود). به مدت یک‌سال او مرا می‌برد. سرانجام والدین پسر، شمنی را از روستای مجاور آوردند، و اولین محافظ از دهان او گفت: "نگران نباشید. من

---

1. pp.72ff.
2. Kintara
3. Hatibadi
4. Jangmai

با او ازدواج می‌کنم... من در همهٔ سختی‌ها به این پسر کمک خواهم کرد". پدر راضی شد و ازدواج آنها را ترتیب داد. پنج سال بعد کینتارا با زنی از روستایش ازدواج کرد. جانگمای، دختر محافظ، پس از ازدواج، داسونی،[1] عروس، را با عباراتی از دهان همسرشان مخاطب قرار می‌دهد: "اکنون با همسر من زندگی کن. تو باید برایش آب بیاوری، سبوس برنجش را پوست بکنی، برایش غذا بپزی: تو باید هر کاری بکنی، من نمی‌توانم کار کنم. من باید آن پایین (جهان زیرین) زندگی کنم. من تنها می‌توانم موقعی که سختی و مشکلی پیش می‌آید شما را کمک کنم. به من بگو، آیا مرا قبول داری یا نه، یا اینکه با من مخالفت می‌کنی؟ داسونی جواب داد: "چرا باید با تو مخالفت کنم؟ تو یک خدا ـ همسر هستی و من هر چیزی را نیاز داشته باشید به شما می‌دهم". جانگمای از حرف او خوشش آمد و گفت: "خوب. تو و من مانند دوتا خواهر با همدیگر زندگی خواهیم کرد". سپس او به من گفت: "ببین! مراقب این زن باش مثل زمانی که مرا داشتی. او را کتک نزن. به او ناسزا نگو". با این حرف، او دور شد. کینتارا یک پسر و سه دختر از همسر زمینی‌اش داشت و، از محافظش، یک پسر و دو دختر داشت، که در جهان زیرین زندگی می‌کردند. کینتارا ادامه داد، وقتی بچه به دنیا آمد، محافظ او را پیش من آورد و اسمش را به من گفت؛ او بچه را در آغوش من گذاشت و از من خواست مقدمات خوراک بچه را مهیا کنم. وقتی من گفتم این کار را انجام خواهم داد، او بچه را دوباره به جهان زیرین بازگرداند. من بُزی را برای بچه قربانی کردم و ظرفی را پیشکش کردم».[2]

همین الگو ـ ملاقات‌هایی با یک روح، پیشنهاد ازدواج، مقاومت، دورهٔ بحران شدید، که وقتی پیشنهاد پذیرفته می‌شود خاتمه می‌یابد ـ در میان دخترانی که برای شمن شدن «انتخاب می‌شوند» یافت می‌شود.

خواب، که دختر را به قبول حرفه‌اش وادار می‌کند و آن را با تأیید ماورائی

---

1. Dasuni

2. Elwin, *The Religion of an Indian Tribe*, pp.135-37.

قطعی می‌کند، شکل ملاقات‌های خواهان از جهان زیرین را به خود می‌گیرد که با تمام عواقب خلسه‌آمیز و جادویی‌اش پیشنهاد ازدواج می‌دهد. این «همسر» هندو، شیک‌پوش و جذاب، و ثروتمند است، و بسیاری از مراسم‌هایی را که سااوراها با آنها بیگانه‌اند به جای می‌آورد. بر طبق این روایت، او در دل شب می‌آید، وقتی که او وارد اتاق می‌شود کل اعضای خانواده افسون شده و شبیه مردگان می‌خوابند. تقریباً در هر مورد، دختر در ابتدا اجتناب می‌کند، زیرا حرفهٔ شمنیسم هم سخت است و هم با خطرهایی همراه است. نتیجه آن می‌شود که او گرفتار کابوس‌هایی می‌شود: عاشق الهی‌اش او را به جهان زیرین می‌برد یا او را تهدید به پرت کردن از ارتفاع بلند می‌کند. او معمولاً بیمار می‌شود؛ حتی ممکن است او برای مدتی عقل و شعورش را از دست بدهد، و به طور تأثرآوری پریشان و آشفته در مزارع و جنگل‌ها سرگردان شود. آنگاه خانواده به کمک او می‌آیند. از آنجاییکه در اغلب موارد دختر برای مدّتی آموزش داده شده است، هر کسی می‌داند که چرا او دچار دردسر شده است، و حتی اگر خود او نتواند به والدینش بگوید که چه اتفاقی افتاده است، ولی آنها معمولاً از همه‌چیز اطلاع دارند. امّا مسألهٔ اصلی برای خود دختر اینست که برای والدینش اعتراف کند او «فرا خوانده» شده است، و او اجتناب کرده است، و اکنون در خطر است. شرح این واقعه بلافاصله ذهنش را از سنگینی گناهش تسکین می‌دهد و دست والدینش را باز می‌گذارد تا (هر کاری که می‌خواهند) انجام دهند. آنها فوراً ازدواج دختر را با محافظش ترتیب می‌دهند... .

پس از ازدواج، روح ـ همسر شمن زن مرتباً او را ملاقات می‌کند و تا سپیده‌دم در کنارش می‌خوابد. حتی او ممکن است هر بار او را چند روزی به جنگل ببرد، در آنجا بر روی نخل برای تغذیه به او شراب می‌دهد. به وقت خود بچه‌ای متولد می‌شود و پدر روح مانند هر شب آن را می‌آورد تا توسط دختر شیر داده شود. امّا این ارتباط در وهلهٔ اوّل ارتباط جنسی نیست؛ مسألهٔ

مهم اینست که همسر محافظ باید همسر جوانش را در خواب‌هایش الهام داده و او را تعلیم دهد، و وقتی که او برای انجام وظایف مقدسش می‌رود او در کنار همسرش نشسته و آنچه را که باید انجام دهد به او می‌گوید.[۱]

یک شمن زن اولین ملاقاتش را ـ در خواب ـ با محافظی «که لباس‌های هندی شیک پوشیده بود» به یاد می‌آورد. او به محافظ جواب رد داد، بنابراین «او مرا در گردباد بلند کرد و مرا به بالای درخت بسیار بلندی برد، در آنجا او مرا بر روی شاخه‌ای ظریف و نازک نشاند. او شروع به خواندن کرد و در حالیکه آواز می‌خواند مرا به جلو و عقب تاب داد. من از افتادن از ارتفاع بلند ترسیده بودم و من فوراً قبول کردم با او ازدواج کنم».[۲] خواننده می‌تواند برخی بن‌مایه‌های خاص آیین تشرف را تشخیص دهد: توفان، درخت، تاب خوردن.

شمن زن دیگری، موقعی که محافظی او را ملاقات کرد و بیمار گشت، ازدواج کرده بود و یک بچه داشت. «من دنبال زن جوانی فرستادم و راسونو[۳] (یعنی محافظ) پیش من آمد و گفت: "من با او ازدواج می‌کنم؛ اگر او موافقت نکند، او دیوانه خواهد شد"». این بی‌نتیجه بود که او و همسرش با پیشکش قربانی‌هایی برای محافظ اقدام به مخالفت کنند. سرانجام او مجبور شد قبول کند، و در خواب‌ها هنر انجام اعمال شمنی را یادگرفت. او در جهان زیرین دو بچه داشت.[۴]

جلسهٔ احضار ارواح ساواراها شامل تسخیر وجود شمن توسط روح محافظ یا توسط خدا می‌شود، و هر کدام که احضار می‌شوند، شمن با صدای او و بلند صحبت می‌کند. این روح است که شمن یا شمن زن را تسخیر می‌کند و علت بیماری را نشان می‌دهد و به آنها می‌گوید که چه کاری (معمولاً

---

1. Ibid., pp.147-48.
2. Elwin, p.153.
3. Rasuno
4. Ibid., pp.151-52.

پیشکش قربانی یا نذورات) باید انجام شود. «شمنیسم» از طریق تسخیر در دیگر ایالت‌های هند نیز شناخته شده است.[۱]

«ازدواج روح» شمن‌های ساوارا، به نظر می‌رسد پدیده‌ای خاص در مناطق بومی هند است؛ در هر صورت، این ازدواج دارای منشأ کولاریایی[۲] نیست. این یکی از نتایج مطالعهٔ تطبیقی کاملاً مستند رادولف راهمان[۳] در کتاب پدیده‌های شمنی‌گونه و پدیده‌های مرتبط با آن در هند شمالی و مرکزی است.[۴] ما برخی از نتیجه گیری‌های این تحقیق مهم را ذکر می‌کنیم.

۱. انتخاب «ماوراء طبیعی» شمن آتی در میان قبایل ساوارا، بوندو،[۵] بیرهور،[۶] و بایگا[۷] حتمی و اجتناب‌ناپذیر است. در میان بایگاها، خوند[۸]ها، و بوندوها، انتخاب «ماوراء طبیعی» ضروری است ولو اینکه

---

1. Cf. Edward B. Harper, "Shamanism in South India", on "Shamanic" Practices in northwestem Mysore.

اینها پدیده‌های تسخیر هستند و ضرورتاً به ساختار یا ایدئولوژی شمنی اشاره ندارند. نمونه‌های دیگری ـ که به درستی به عنوان تسخیر توسط خدایان یا شیاطین معرفی می‌شوند ـ در رسالهٔ بی‌نظیر لوئیز دومونت یافت خواهد شد:

Une Sous -- Caste de l'Inde du Sud. Organisation sociale et religion des Pramalai Kallar, pp.347ff. (تسخیر خدایان), 406ff. (تسخیر توسط شیاطین).

2. Kolarian
3. Rudolf Rahmann
4. *Anthropos*, LIV (1959), pp.681-760; Cf. pp.722, 754.

در نخستین بخش توصیفی (pp.685-715) مؤلف مطالبی را دربارهٔ زبان مونداپی، یاکولاری، قبایل (سانتال، موندا، کورکو، ساوارا، بیرهور، و غیره)، قبایل آریایی‌زبان (بهویا، بایگا، بهیل)، و قبایل دراویدی‌زبان (اُراون، خوند، گوند، و غیره) ارائه می‌کند. دربارهٔ شمنیسم موندا همچنین مقایسه کنید با،

Rev. J. Hoffmann, *Encyclopaedia Mundarica*, II, pp.422ff., and Koppers, "Probleme der indischen Religionsgschichte", pp.801ff.

5. Bondo
6. Birhor
7. Baiga
8. Khond

شغل شمن موروثی است. در میان جوانگ[1]ها، بیرهورها، اُراون‌ها، و موریا[2]ها افراد «انتخاب شده» معمولاً با خصائل روانی خاصی شمنیسم را به نمایش می‌گذارند.[3]

۲. تعلیم منظم و قاعده‌مند شمن‌های آتی در تعداد قابل ملاحظه‌ای از قبایل (سانتال،[4] موندا،[5] ساوارا، بایگا، اُراون، بهیل،[6] و غیره) اجباری است.[7] مراسم تشرف بی‌تردید در میان سانتال، موندا، بایگا، اُراون، و بهیل اثبات می‌شود امّا احتمالاً این مراسم تشرف در میان کورکو[8]ها و مالر[9]ها نیز وجود دارد.[10]

۳. در میان قبایل سانتال، ساوارا، کوروا، بیرهور،[11] بهویا،[12] بایگا، اُراون، خوند، و مالِر، شمن‌ها ارواح محافظ شخصی دارند.[13] «از آنجاییکه گزارش‌های مربوط به بیشتر این قبایل، ناقص و تا حدی مبهم هستند، بهتر آن است فرض نماییم که ویژگی‌هایی که ما از آنها سخن به میان آورده‌ایم در واقع فراوان‌تر و روشن‌تر از آن هستند که بتوانند بر طبق اطلاعاتی که واقعاً موجودند نشان داده شوند. امّا اطلاعات و یافته‌هایی که پیش از این ارائه شدند، گفته کلی را که در جادوگری و شمنیسم هند شمالی و مرکزی عناصر زیر را می‌توان یافت، موجه نشان می‌دهند: آموزش‌های شمن یا حداقل تعلیم منظّم داوطلبان؛ تشرف؛ روح محافظ شخصی؛ فراخوانی توسط روح یا خدا».[14]

---

1. Juang
2. Muria
3. Rahmann, p.730.
4. Santal
5. Munda
6. Bhil
7. Ibid.
8. Korku
9. Maler
10. Ibid.
11. Korwa
12. Bhuiya
13. Ibid. p.731.
14. Ibid.

۴. در بین وسایل شمنی، پنکه بادافشان مهم‌ترین نقش را دارد. «در فرهنگ قبایل موندا، باد دادن عنصری باستانی است».[1] درست همانطور که شمن سیبریایی با کوبیدن طبلش خلسهٔ خود را ایجاد می‌کند، جادوگران شمال و مرکز هند «تلاش می‌کنند با تکان دادن برنج در باد به همین نتیجه دست یابند».[2] این امر فقدان تقریباً کامل طبل در شمنیسم هند مرکزی و شمالی را روشن می‌کند. «باد دادن تقریباً همین کارکرد را دارد».[3]

۵. در میان برخی قبایل نردبان‌ها در آیین‌های شمنی نقشی را دارا هستند. **باروای**[4] بایگا «عبادتگاه کوچکی را برای خودش می‌سازد، و یک جفت تیرک، در جلوی آن قرار می‌دهد. در نزدیک این عبادتگاه او چیزهای زیر را نیز دارد: نردبانی چوبی، یک تاب، طنابی مزیّن به میخ‌های بلند آهنی، زنجیری آهنی با دندانه‌های تیز، تخته‌ای پهن پوشیده از میخ، و کفش‌های سوراخ شده با میخ‌های تیز. گاهی او در طی خلسه‌اش از نردبانی بالا می‌رود بی‌آنکه با دست‌هایش نردبان را لمس کند، و با وسایلی که در بالا ذکر شد خودش را می‌زند. او یا از روی نردبان یا از روی تختهٔ پوشیده از میخ به سؤالات پاسخ می‌دهد».[5] نردبان شمنی در میان گوند[6]های موهاگیر[7] نیز تأیید می‌شود.[8] ویلیام کروک[9] گزارش می‌کند که شمن دوساد[10] و دجانگار[11] (قبایل بخش شرقی ایالت [سابق] شمالی ـ غربی هند) از تیغه‌های چوبی شمشیر نردبانی می‌سازد، «که از روی آن کاهن مجبور است بالا رود، و کف پاهایش را

---

1. Ibid. p.733.
2. Ibid.
3. Rahmann, p.733.
4. barua
5. Ibid. p.702.
6. Gond
7. Mohaghir
8. Cf. Koppers, *Die Bhil in Zentralindien*, Pl. XIII, p.1.
9. William Crooke
10. Dusadh
11. Djangar

روی لبه‌های سلاح‌هایش قرار دهد. وقتی او به نوک نردبان می‌رسد سر خروس سفیدی را که به بالای نردبان بسته شده، می‌برد».[1] در میان ساواراها «تیرکی خیزرانی بر روی پشت‌بام خانه‌ای که آیین در آنجا برگزار می‌شود قرار می‌گیرد، تا آن تیرک روی زمینی در اتاق اصلی قرار گیرد. الوین آن را «نردبان آسمانی» می‌نامد... شمن زنان حصیری نو جلوی آن پهن می‌کردند و نشیمنگاهی برای خروس بر روی شاخهٔ برآمده از نردبان می‌ساختند».[2]

۶. راهمان به درستی درخت کیهانی را نمایانگر «تل خاکی با بوتهٔ مقدس ریحان می‌داند که **اوجاهای**[3] **سانتال و مارانگ دئورا**[4] موندا در خانه‌شان نگه می‌دارند... . همین نمادپردازی کوه جهان یا درخت شمن ممکن است در تکه‌های گلین نیز دیده شود که در ترکیب با مار آهنی و سه دندانه در آموزش‌های مار شمن‌های اُراون، و در سنگ استوانه‌ای‌شکلی که در تقدیس مقدماتی (مراسم قبل از تشرف) شمن‌های سانتال به کار می‌رود، همچنین در نیمکت گردان موندا‌ها، و نهایتاً در سنگی که **سوکا**[5]**های** اُراون در مکاشفهٔ شبانه هیأت شیوا را می‌بینند»، تفسیر می‌کند.[6]

۷. در میان بسیاری از قبایل بزرگ،[7] شمن، روح شخص مرده را بین سومین تا دهمین روز پس از مرگ به بازگشت فرا می‌خواند.[8] امّا هیچ شاهدی راجع به آیین خاص همراهی کردن ارواح مردگان به سرزمین مردگان توسط شمن آلتایی و سیبری وجود ندارد.[9]

---

1. W. Crooke, *Popular Religion and Folk-Lore of Northern India*, I, pp.19f. cited by Rahmann, p.737.

نگاه کنید به آیین‌های لولوها و کاشین ها، ص ۶۴۳ به بعد.

2. Rahmann, p.696.
3. ojha
4. marang deora
5. Sokha
6. Ibid., pp.738-39
7. See the list in ibid., p.748, n.191.
8. Ibid., pp.748ff.

۹. نگاه کنید به ص ۳۲۱ به بعد.

دست آخر، راهمان نتیجه می‌گیرد که «شمنیسم در اصل شامل ارتباطی خاص با روحی محافظ می‌شود، که روح با در اختیار گرفتن شمن به عنوان واسطهٔ خود یا با وارد شدنش به بدن شمن برای دادن علم و قدرت‌های عالی به او، و بالاتر از همه با تسلط بر ارواح (دیگر) آشکار می‌گردد».[1] این تعریف به طور قابل تحسینی به ویژگی‌های شمنیسم هند مرکزی و شمالی مربوط می‌شود، امّا به نظر نمی‌رسد که با اشکال دیگر شمنیسم (مثلاً، آسیای مرکزی و شمالی) سازگار و قابل تطبیق باشد. عناصر مربوط به «صعود» (نردبان، ستون، درخت شمن، **محور جهانی**، و غیر آنها) ـ که، همانطور که دیده‌ایم، مؤلف به آن توجه نموده است ـ تعریفی دقیق‌تر از شمنیسم را اقتضاء می‌کند. بر طبق نقطه نظر تاریخی مؤلف نتیجه می‌گیرد که «پدیده‌های شمنی‌گونه، مسلماً در هند پیش از ظهور آیین شکتی،[2] وجود داشت، و ما نباید تصور کنیم که قبایل موندا از آنها بی‌تأثیر مانده‌اند».[3]

1. Rahmann, p.751.
2. Saktism
3. Ibid., p.753.

فصل دوازدهم

نمادپردازی‌ها و فنون شمنی در تبت، چین و خاور دور

بودیسم، تنتریسم، لامائیسم

وقتی بودا، پس از اشراقش، برای نخستین‌بار به شهر زادگاهش، کپیله‌وستو،[1] بازگشت، او چندین «قدرت اعجازآمیز» را به نمایش گذاشت. او به منظور مجاب ساختن خویشاوندانش از توانایی‌های روحانی‌اش و آماده ساختن آنها برای ایمان‌آوری و گرویدن به او، به هوا بالا رفت، بدنش را قطعه قطعه کرد، سر و دست و پاهایش را روی زمین انداخت، سپس دوباره آنها را در جلوی انظار حیرت‌زدهٔ تماشاگران به هم متصل نمود. این خرق عادت حتی توسط اَشوَگوسه[2] توصیف می‌شود،[3] امّا این معجزه نقشی کاملاً اصلی در سنت جادوگری هندی دارد که به پدیدهٔ شگفت خاصِ مرتاضی تبدیل شده است. طناب مشهور تردستی مرتاضان این توهم را ایجاد می‌کند که طناب به درون آسمان بسیار بالا می‌رود؛ استاد شاگرد جوان را آنقدر بالا می‌برد تا اینکه او از نظر ناپدید می‌شود. سپس مرتاض چاقویش را به هوا پرت می‌کند، و دست و پاهای جوان یکی پس از دیگری روی زمین می‌افتد.[4]

---

1. Kapilavastu
2. Aśvaghoṣa
3. *Buddhacarita*, vv. pp.1551ff.
4. Cf. Eliade, *Yoga*, pp.321ff. See also A. Jocoby, "Zum Zerstückelungs und Wiederbelebungswunder der indischen Fakire".

این طناب تردستی تاریخی طولانی در هند دارد، و باید با دو آیین شمنی ـ قطع عضو شمن آتی توسط «شیاطین» در آیین تشرف و صعود شمنی به آسمان ـ مقایسه شود. «خواب‌های مربوط به آیین تشرف» شمن‌های سیبری باید یادآوری شود: داوطلب شاهد قطع عضو بدن خودش توسط ارواح اجدادی یا پلید است. امّا پس از آن استخوان‌هایش دوباره کنار هم گذاشته می‌شوند و با آهن بسته می‌شوند، گوشت بدنش ترمیم می‌شود، و در بازگشت به زندگی، شمن آتی «بدن جدیدی» دارد که او را قادر می‌سازد گوشت بدنش را با چاقو زخمی کند، شمشیرها را از خود عبور دهد، آهن گداخته را لمس کند، و از این قبیل موارد. موضوع درخور توجه اینست که مرتاضان هندی مشهور به انجام همین خرق عادات هستند. آنها به عبارتی با طناب تردستی، دستیارانشان را تحت «قطع عضو آیین تشرف» قرار می‌دهند که همتایان سیبریایی‌شان در خواب‌ها در معرض آن قرار می‌گیرند. علاوه بر این، گرچه طناب تردستی به تخصص مرتاضی‌گری هندی تبدیل شده است، ولی در مناطق بسیار دوری چون چین، جاوه، مکزیک قدیم، و اروپای قرون وسطی نیز یافت می‌شود. ابن‌بطوطه سیاح مراکشی[1] آن را در قرن چهاردهم در چین

تکرار این مطلب ضرورتی ندارد که ما کاری به «واقعیت» این کار بزرگ جادویی نداریم. ما تنها مایلیم کشف نماییم تا چه اندازه چنین پدیده‌های جادویی مستلزم ایدئولوژی و روش شمنی هستند.

Cf. Eliade, "Remarques sur le `rope trich´".

1. *Voyages d'ibn Batoutah*, trs. and eds. C. F. Defrémery and B. R. Sanguinetti, IV, pp.291-92.

(ترجمه زیر از E. Conze, *Buddhism*, p.174 است).

«یک تردست» گوی چوبی را، با چندین سوراخ در آن، در دست گرفت که از میان آنها ریسمان‌های بلندی عبور می‌کرد، و یکی از آنها را سفت گرفت، و آن را به هوا پرتاب کرد. آن گوی آنقدر بالا رفت که ما دیگر آن را ندیدیم. اکنون تنها کمی سر بند (تسمه) در دست تردست باقی ماند، و او از یکی از بچه‌ها خواهش کرد که او را در نگه داشتن آن و بالا رفتن از آن کمک کند. او این کار را کرد، از طناب بالا رفت، و ما دیگر او را نیز ندیدیم! سپس تردست او را سه‌بار

مشاهده نموده بود. ای. میلتون[1] آن را در قرن هفدهم در باتاویا [جاکارتا امروزی] دید، و ساهاگون[2] آن را، در اصطلاحاتی تقریباً یکسان، در مکزیک تأیید می‌کند. و امّا دربارهٔ اروپا، متون فراوانی، حداقل از قرن سیزدهم به بعد، پدیده‌های شگفت بسیار مشابهی را ذکر می‌کنند، که توسط ساحران و جادوگرانی انجام می‌شد، و آنها نیز از قدرت پرواز و نامرئی ساختن خودشان، دقیقاً شبیه شمن‌ها و جوکی‌ها، برخوردار بودند.[3]

صدا کرد، امّا جوابی نشنید، و او در حالتی از خشم شدید چاقویی را برداشت، طناب را گرفت، و دوباره ناپدید شد! اندکی بعد او یکی از دست‌های پسر بچه، سپس پا، و بعد از آن دست دیگر او را پایین انداخت، و پس از پای دیگر او، بالا تنه و آخر از همه سر او. سپس خودش در حالیکه نفس‌نفس می‌زد، و با لباس‌های کاملاً خون آلود پایین آمد...

امیر [به او] دستوری داد... و سپس دوست ما دست و پای جوانک را برداشت، آنها را در کنار هم در جاهای خودشان قرار داد، و در آن لحظه، سریع، لگد زد! پسر بچه بود که برخاست و روبروی ما ایستاد! همهٔ اینها مرا فوق‌العاده متعجب و حیرت‌زده ساخت». سپس ابن‌بطوطه متذکر می‌شود که چطور، عمل مشابهی را در هند دیده است، و او به همان‌سان حیرت‌زده گشته بود. همچنین مقایسه کنید با،

H. Yule, tr. and ed., *The Book of Ser Marco Polo*, I, pp.318ff.

در خصوص طناب تردستی در افسانه‌های تذکرهٔ اولیاء مسلمان، نگاه کنید به،

l. Massignon, *La Passion d'al-Hosayn-ibn-Mansour al-Hallaj, Martyr Mystique de l'Islam*, I, pp.80ff.

۱. این قطعه در Jocoby, pp.460ff. نقل شده است.

2. E. Seler, "Zauberei im alten Mexiko", pp.84-85 (after Sahagun).

۳. نگاه کنید به مثال‌های فراوانی که توسط جاکوبی (pp.466ff) و الیاده "Remarques" جمع‌آوری شده است. همچنین مقایسه کنید با،

Id., *Yoga*, p.323.

هنوز مشکل است به طور قطع مشخص نماییم که آیا طناب تردستی ساحران اروپایی از تأثیر جادوگری مشرق‌زمین ناشی می‌شود یا مأخوذ از فنون شمنی محلی باستانی است. از سوی دیگر، این واقعیت که طناب تردستی در مکزیک تأیید می‌شود و، از سوی دیگر، قطع عضو جادویی ساحر در استرالیا، اندونزی، و آمریکایی جنوبی نیز یافت می‌شود ما را به این اعتقاد رهنمون می‌سازد که ممکن است آن از بقایای فنون جادویی محلی قبل از هندو ـ اروپاییان باشد.

طناب تردستی مرتاضان، صرفاً نوع چشمگیری از صعود آسمانی شمن است؛ این صعود همواره نمادین است، زیرا بدن شمن ناپدید نمی‌شود و سفر «روحاً» اتفاق می‌افتد. امّا نمادپردازی طناب، شبیه نمادپردازی نردبان، ضرورتاً به ارتباط بین آسمان و زمین اشاره دارد. این به وسیلهٔ طناب یا نردبان (همچنین، با درخت تاک، پل، زنجیره‌ای از تیرها، و غیر آنها) است که خدایان به زمین پایین می‌آیند و انسان‌ها به آسمان بالا می‌روند. این سنتی باستانی و مرسوم است، که هم در هند و هم در تبت یافت می‌شود. بودا از طریق راه‌پله‌ای از آسمان ترایاستریمشا[1] پایین آمد تا «طریق بشر را اتخاذ کند»؛ از بالای راه‌پله برهمه‌لوکه‌ها در آسمان‌ها و اعماق دوزخ در عالم زیرین قابل مشاهده هستند؛[2] زیرا آن یک **محور جهانی** حقیقی است، که در «مرکز جهان» قرار دارد. این راه‌پله اعجاب‌آور که بر روی برجسته کاری‌های مربوط به بهاروت[3] و سانچی[4] و در نقاشی بودایی تبت ترسیم شده است، راه دسترسی انسان‌ها به آسمان را نیز نشان می‌دهد.[5]

حتی در تبت، نقش آیینی و اسطوره‌ای طناب، خصوصاً در سنن ماقبل بودایی، به‌طور کامل‌تری اثبات می‌گردد. گفته می‌شود، گنا ـ کری ـ بُستان ـ پو،[6] اولین پادشاه تبت، با طنابی به نام **دمو ـ تاگ**[7] از آسمان پایین آمده است.[8] این

در خصوص نمادپردازی نیروی پرواز و «پرواز جادویی» نگاه کنید به،

Ananda K. Coomaraswamy, *Hinduism and Buddhism*, p.83, n.269.

1. Trayastriṃśa
2. Cf. Coomaraswamy, "Svayamātṛṇṇā: Janua Coeli", p.27, n.842; n.64.
3. Bhārhut
4. Sanchi
5. Giuseppe Tucci, *Tibetan Painted Scrolls*, II, p.348, and tanka n.12, Pls. XIV-XXII.

در خصوص نمادپردازی پله‌ها، همچنین نگاه کنید به ص۷۰۵.

6. Gña-k'ri-bstan-po
7. dmu-t'ag
8. R. A. Stain, "Leao-Tche", p.68, n.1.

طناب اسطوره‌ای بر روی مقبره‌های سلطنتی نیز ترسیم می‌شد، به نشان اینکه، آن حاکم، پس از مرگ به آسمان بالا می‌رود. در واقع، ارتباطات بین آسمان و زمین، برای پادشاهان، هرگز به طور کامل قطع نمی‌شدند. و تبتی‌ها معتقد بودند که در اعصار باستانی فرمانروایان نمی‌مردند بلکه به آسمان بالا می‌رفتند،[1] تصوری که به خاطرهٔ «بهشتی گمشده» اشاره دارد.

سنن بُن‌ها علاوه بر این سخن از یک گروه، دمو،[2] به میان می‌آورد، نامی که در عین حال معرف طبقه‌ای از خدایان است؛ اینها در آسمان ساکنند و مردگان با بالا رفتن از یک نردبان یا طناب به آنجا نزد آنها می‌روند. دیرزمانی پیش‌تر طبقه‌ای از کاهنان بر روی زمین بودند که مدعی بودند قادرند مردگان را به آسمان هدایت کنند زیرا آنها استادان طناب یا نردبان بودند؛ این کاهنان دمو بودند.[3] این طناب، که در آن اعصار زمین را به آسمان متصل می‌نمود و مردگان به وسیلهٔ آن به سکونتگاه آسمانی خدایان دمو بالا می‌رفتند، در میان سایر کاهنان بُن، با طناب غیبگویی، جایگزین شد.[4]

مؤلف به این واقعیت اشاره می‌کند که اچ. اِی. جاشکه، در فرهنگ لغتش، رگیال. رابز را ذیل این واژه می‌آورد، و بیان می‌کند که به نظر می‌رسد این اصطلاح معرف برخی طرق ماوراء طبیعی ارتباط بین پادشاهان تبتی و نیاکانشان، ساکن در میان خدایان، باشد. همچنین نگاه کنید به، Helmut Hoffmann, *Quellen zur Geschichte der Tibetischen Bon-Religion*, pp.141, 150 ,245, *The Religions of Tibet*, pp.19-20; M. Hermanns, *Mythen und Mysterien, Magie und Religion der Tibeter*, pp.35ff.

1. Tucci, II, pp.733-34.

مؤلف اسطورهٔ چینی و تایلندی را دربارهٔ ارتباط بین آسمان و زمین ذکر می‌کند، که ما به آن باز خواهیم گشت. در گیلگیت، که آیین بن بسیار رو به رشد بود، روایت مربوط به زنجیری طلایی که آسمان را با زمین متصل می‌کرد، هنوز هم در عصر ما یافت می‌شود.

(ibid., p.734, citing *Folklore*, XXV [1914], p.397).

2. dMu

3. Ibid., p.714.

4. Ibid., p.716.

این نماد ـ شاید ـ در تکه‌ای از پارچه، که در میان نا ـ کهی[1] ها، زنده باقی مانده است نمایانگر پلی است که روح از روی آن به قلمرو خدایان می‌رود.[2] تمامی این ویژگی‌ها جزء مکمل مجموعهٔ شمنی صعود و روح ـ راهنما هستند.

بیهوده خواهد بود تلاش کنیم که در چند صفحه تمام بن‌مایه‌های شمنی دیگر اساطیر و آیین‌های بن ـ پو را ذکر نماییم[3] و بر تنتریسم هندو ـ تبتی تأکید کنیم. کاهنان بن ـ پو به هیچ‌وجه با شمن‌های واقعی تفاوتی ندارند؛ آنها حتی

---

1. Na-khi

2. Ibid., citing J. F. Rock.

۳. از زمان انتشار کتاب "Description du Tubet" (pp.97, 148, etc.) جی. اچ. کلاپروت به بعد، نویسندگان غربی، در تعقیب راه دانشمندان چینی، تائوئیسم را با آیین بن ـ پو یکی قلمداد کرده‌اند؛ نگاه کنید به، تاریخ این آمیختگی (احتمالاً، به دلیل اشتباه آبل رموسات، که واژهٔ «تائو ـ چی» را «تائوئیست» به حساب آورده بود) در

W. W. Rokhill, *The Land of the Lamas*, pp.217ff.

Cf. also Yule, *The Book of Ser Marco Polo*, I, pp.323ff. on the bon, See Tucci, *Tibetan Painted Scrolls*, II, pp.711-38; the works by H. Hoffmann already cited and his "Gšen", especially pp.344ff.; M. Hermanns, *Mythen*, pp.232 and passim; Li An-che, "Bon: the Magico-Religious Belief of the Tibetan-Speaking Peoples"; Siegbert Hummel, *Geheimnisse tibetischer Malereien*, II: *Lamaistische Studien*, pp.30ff.; Rene de Nebesky Wojkowitz, *Oracles and Demons of Tibet*, pp.425ff.; "Die tibetische Bön Religion".

در خصوص معبد خدایان لامایی و خدایان بیماری و درمان، نگاه کنید به،

Eugen Pander, "Das lamaische Pantheon"; F. G. Reinhold-Müller, "Die Krankheits-und Heilgottheiten des Lamaismus".

هومل اقدام به تحلیل و بررسی تاریخی بن نموده است؛ او نه تنها آن را با شمنیسم‌های آسیای مرکزی و شمالی بلکه با باورهای دینی خاورمیانه و هندو ـ اروپاییان باستان مقایسه می‌کند؛ مقایسه کنید با،

"Grundzuge einer Urgeschichte der tibetischen Kultur", especially pp.96ff.; "Eurasiatische Traditionen in der Tibetischen Bon-Religoin", pp.165-212, especially pp.198ff.

به بن ـ پو «سفید» و بن ـ پو «سیاه» تقسیم می‌شوند، هر چند که همهٔ آنها در آیین‌هایشان از طبل استفاده می‌کنند. برخی از آنها مدعی «تسخیر شدن توسط خدایان» هستند؛ اکثر آنها از جن‌گیری استفاده می‌برند.[۱] یک طبقه (از آنها) «دارندگان طناب آسمانی» نامیده می‌شوند.[۲] **پاوو**[۳] **و نین ـ جومو**[۴] واسطه‌هایی، مرد و زن، هستند که توسط بودایی‌ها نمایندگان خاص بُن‌ها به حساب می‌آیند. آنها با دیرهای بن‌های سیکیم[۵] و بوتان[۶] ارتباط ندارند، و «به نظر می‌رسد آنها بازماندهٔ بُن‌های نخستین و غیر متشکلی باشند که پیش از به اصطلاح «بن سفید» (**بُن دٰتکار**)[۷] که به تقلید از نمونهٔ بودیسم توسعه یافته بودند، وجود داشتند.[۸] به نظر می‌رسد که آنها می‌توانند توسط ارواح مردگان تسخیر شوند و، در طی خلسه‌شان با خدایان محافظشان ارتباط برقرار کنند.[۹] و امّا واسطه‌های بن‌ها، یکی از وظایف اصلی‌شان «انجام وظیفه به عنوان سخنگوی موقتی مردگانی است، که بعداً به عالم دیگر هدایت شده بودند».[۱۰]

اعتقاد بر اینست که شمن‌های بُن از طبل‌هایشان به عنوان ابزارهایی

---

1. Tucci, pp.715ff.
2. Ibid., p.717.
3. pawo
4. nyen-jomo
5. Sikkim
6. Bhutan
7. Bon dtkar
8. Nebesky Wojkowitz, *Oracles*, p.425.
9. Ibid. Cf. also J. Morris, *Living with the Lwpchas*, pp.123ff.

(توصیف خلسهٔ یک مدیوم زن). به گفتهٔ هرمانس، شمنیسم لپچا با بن ـ پو یکی نیست اما نمایانگر شکلی کهن‌تر از شمنیسم است.

Cf. *The Indo-Tibetans*, pp.49-58.

10. Nebesky-Wojkowitz, *Oracles*, p.428.

در میان لپچاها نیز، شمن زن روح متوفی را احضار می‌کند تا پیش از رفتن به عالم ماوراء به آن وارد شود؛ مقایسه کنید با،

id., "Ancient Funeral Ceremonies of Lepchas", pp.33ff.

برای بردن آنها به هوا استفاده می‌کنند. نمونه‌ای کلاسیک و شناخته‌شده، پرواز نا-رو بُن-شئون[1] به مناسبت مسابقهٔ جادویی‌اش با می-لا راس-پا[2] است.[3] «نشانه‌ای از سنتی مشابه ممکن است در این افسانه باشد که ادعا می‌کند گشن راب می بو[4] بر روی چرخ خیلی بزرگی پرواز می‌کرد، و او بر روی آن جایگاه اصلی را اشغال می‌کرد، در حالیکه هشت شاگردش بر روی هشت پرهٔ چرخ می‌نشستند».[5] احتمالاً ابزار اصلی طبل شمنی بود، و بعدها چرخ که نمادی بودایی است، جایگزین آن شد. عمل درمانی شمن بُن شامل جستجو برای یافتن روح بیمار می‌شود، که روشی مشخصاً شمنی است.[6] مراسم شمنی وقتی اتفاق می‌افتد که جن‌گیر تبتی برای درمان بیمار فراخوانده می‌شود؛ او جستجو برای یافتن روح بیمار را قبول می‌کند.[7] گاهی فراخوانی روح بیمار به بازگشت مستلزم آیین فوق‌العاده پیچیده‌ای شامل وسایل (ریسمان‌هایی از پنج رنگ مختلف، تیرها، و غیر آن) و پیکره‌ها است.[8] اخیراً نبسکی-وژکوویتز[9] سایر عناصر شمنی در

---

1. Na-ro bon-č'un
2. Mi-la ras-pa
3. Text tr. by H. Hoffmann, *Quellen zur Geschichte der tibetischen Bon-Religion*, p.274.
4. gShen rab mi bo
5. Nebesky-Wojkowitz, *Oralces*, p.542.

در خصوص طبل غیبگویی کاهنان بن سیکیم و بوتان، که با طبل غیبگویی شمن‌های سیبری قابل مقایسه است، مقایسه کنید با،

id., "Tibetan Drum Divination, `Ngamo'".

6. Cf. H. Hoffmann, *Quellen*, pp.117f.

۷. مقایسه کنید با توصیف جلسهٔ احضار ارواح جن‌گیر لهاسان در

S. H. Ribbach, *Drogpa Namgyal. Ein Tibeterleben*, pp.187f.; Cf. also H. Hoffmann, *Quellen*, pp.205f.

8. Nebesky-Wojkowitz
9. Nebesky-Wojkowitz

لامائیسم تبتی را نشان داده است.[1] در وخشگاه رسمی خلسهٔ پیشگویانه، که در غیبگویی آیینی ضروری است، به طور بارزی برابر با (خلسهٔ) شمنی است.[2]

لامائیسم تقریباً به طور کامل سنت شمنی بن را حفظ کرده است. حتی معروف‌ترین استادان بودیسم تبتی مشهور است که اعمال درمانی و خرق عاداتی را در ناب‌ترین سنت شمنیسم انجام داده‌اند. برخی عناصری که در توسعهٔ لامائیسم سهیمند به احتمال زیاد، به لحاظ منشأ، تنتره‌ای و شاید هم، هندی هستند. امّا به این پرسش همواره نمی‌توان با قطعیت پاسخ گفت. بر طبق افسانه‌ای تبتی، وقتی وایروکانا،[3] شاگرد و همکار **پادماسام بهاوا**،[4] روح بیمار او را از بدن ملکه تشی ـ اسپونگ ـ بزا[5] در شکل سوزن ته گردی سیاه بیرون راند،[6] آیا ما سنتی هندی داریم یا سنتی تبتی؟ پادماسام بهاوا، همین توانایی مشهور برای پرواز راکه به بودی‌سَتوَه[7] و ارهت‌ها نسبت داده می‌شود اثبات می‌کند، زیرا او نیز در هوا سفر می‌کند، به آسمان بالا می‌رود، و یک بودی‌ستوه می‌شود. امّا این، همهٔ قضیه نیست. افسانهٔ او ویژگی‌های صرفاً شمنی را نیز نشان می‌دهد؛ او به بالای پشت‌بام خانه‌اش می‌رود و در آنجا، تنها پوشیده در «هفت زیور استخوانی»،[8] رقصی عرفانی می‌کند ـ که ما را به یاد لباس شمن سیبری می‌اندازد.

---

1. Cf. *Oracles*, pp.538f.
2. Ibid., pp.428f., cf. also Nebesky-Wojkowitz, "Das tibetische Staatsorakel", and, especially, D. Schröder, "Zur Religion der Tujen des Sining-gebietes (Kukunor)", [Pt.1], pp.27-33, 846, 850; [Pt.2], pp.237-48, and "Zur Struktur des Schamanismus", pp.867-68, 872-73 (on the *gurtum* [shaman] in Kukunor).
3. Vairocana
4. Padmasambhava
5. Tshe-spong-bza
6. R. Bleichsteiner, *L'Eglise gaune*, p.71.
7. bodhisattvas
8. Ibid., p.67.

نقش‌هایی که توسط جمجمه‌های انسانی و توسط زنان در آیین‌های تنتره‌ای[1] و لامایی[2] ایفا می‌شود کاملاً شناخته شده‌اند. رقص معروف به اسکلت در صحنه‌پردازی‌های نمایشی که اکام[3] نام دارد از اهمیت ویژه‌ای برخوردار است، و یکی از اهدافش آشنا ساختن تماشاچیان با تصاویر وحشتناک خدایان محافظی است که در حالت **باردو**،[4] یعنی در حالت میانی

---

1. See Eliade, *Yoga*, pp.296ff., on the Aghoris and kāpālikas ("wearers of skulls");

محتمل است که این فرقه‌های همزمان ریاضت‌آمیز و توأم با عیاشی، که هنوز هم در پایان قرن نوزدهم آدمخواری می‌کنند (cf. *Yoga*, Ibid.) ، برخی سنن منحرف مرتبط با آیین جمجمه‌ها (که غالباً به خوردن آیینی خویشاوندان اشاره دارند؛ مثلاً مقایسه کنید با رسم معمول در میان ایسیدون‌ها، که توسط هرودوتوس گزارش شده است Iv.2b) را جذب و پذیرفته بودند. در خصوص پیشینهٔ ماقبل تاریخ آیین (پرستش) جمجمه، مقایسه کنید با،

H. Breuil and H. Obermaier, "Crânes paléolithiques faconnés en coupe"; P. Wernert, "L'Anthropophagie rituelle et la chasse aux têtes aux époques actuelle et paleolithique"; Id., "Culte des crânes", passim; J. Maringer, *Vorgeschichtliche Religion*, pp.112ff., 220ff., 248ff.

2. Cf. W. W. Rockhill, "On the use of Skulls in Lamaist Ceremonies"; B. Laufer, *Use of Human Skulls and Bones in Tibet*.

تبتی‌ها جمجمه‌های پدرانشان را، شبیه ایسیدون‌ها (ibid., p.2) مورد استفاده قرار می‌دادند، امّا امروزه آیین پرستش خانواده از بین رفته است، و به گفتهٔ لوفر (ibid., p.5)، نقش جادویی ـ دینی جمجمه‌ها ظاهراً یک نوآوری تنتره‌ای (شیوایی) است، امّا امکان ندارد تأثیرات هند با لایهٔ باستانی اعتقادات محلی تلفیق شده باشند؛ مقایسه کنید با نقش دینی و غیبگویانهٔ جمجمه‌های شمن‌ها در میان یوکاگیرها

(W. I. Jochelson, *The Yukaghir and The Yukaghirized Tungus*, p.165).

در خصوص ارتباطات بین آیین (پرستش) جمجمه‌ها و اعتقاد به بازسازی و تجدید حیات کیهانی در چین و اندونزی، مقایسه کنید با،

Carl Hentza, "Zur ursprünglichen Bedeutung des chinesischen Zeichens t'oû=kopf".

3. acham

4. bardo

بین مرگ و صورت تجسد یافتهٔ جدید، ظاهر می‌شوند. از این نقطه نظر، اکام را می‌توان مراسم مربوط به آیین تشرف قلمداد نمود، زیرا آن برخی مکاشفات مربوط به تجربه‌های پس از مرگ را مهیا می‌سازد. اکنون، درخور توجه است که تا چه اندازه این لباس‌ها و ماسک‌های تبتی، که نمایانگر اسکلت هستند، یادآور لباس‌های شمن‌های آسیای مرکزی و شمالی هستند. در برخی موارد بی‌شک ما با تأثیرات لامایی روبروایم، که، علاوه بر این، بواسطهٔ سایر زیورآلات لباس شمنی سیبری و حتی از طریق برخی اشکال طبل تأیید می‌شوند. امّا ما نباید فوراً نتیجه بگیریم که نقش اسکلت در نمادپردازی لباس شمنی آسیای شمالی به کلی از نفوذ و تأثیر لامائیسم نشأت می‌گیرد. چنین تأثیری، چنانچه به واقع اعمال شده باشد، صرفاً تصورات بومی بسیار باستانی را در خصوص قداست استخوان‌های حیوانی و در نتیجه استخوان‌های انسانی تقویت نمود.[1] و امّا در مورد نقش داده شده به تصویر اسکلت خود شخص، که در فنون مراقبهٔ بودیسم مغولی بسیار مهم است، ما نباید فراموش کنیم که تشرف شمن اسکیمو نیز شامل تأمل دربارهٔ اسکلتش می‌شود؛ باید به یاد داشته باشیم که **آنگاکوک** آتی، با نیروی تفکر، بدنش را از گوشت و خون تُهی می‌سازد تا اینکه تنها استخوان‌ها باقی می‌ماند.[2] تا زمان دستیابی به اطلاعات و یافته‌های بیشتر، باور ما اینست که این نوع مراقبه به لایه‌ای از معنویت باستانی، یعنی ماقبل بودایی تعلق دارد، که به هر طریق، بر ایدئولوژی اقوام شکارچی (قداست استخوان‌ها) مبتنی بود و هدفش «بیرون کردن» روح از بدن خود طبیب جهت سفری عرفانی بود - یعنی، دستیابی به خلسه.

تبت آیینی تنتره‌ای، به نام **چود (گچود)**[3] دارد، که به وضوح از لحاظ

---

۱. نگاه کنید به، ص ۲۵۷.

۲. نگاه کنید به، ص ۱۲۳.

3. chod (gchod)

ساختاری شمنی است. این آیین شامل پیشکش گوشت خود شخص می‌شود که باید توسط شیاطین خورده شود ـ و به طرز عجیبی یادآور قطع عضو مربوط به آیین تشرف شمن توسط «شیاطین» و ارواح نیاکان است. بلیچ استینر [1] آن را اینگونه توصیف می‌کند: «با صدای طبلی که از جمجمه‌های انسان و شیپور استخوانی (استخوان ران) ساخته شده است، رقص آغاز می‌شود و ارواح برای حضور در جشن فرا خوانده می‌شوند. قدرت مراقبه، الهه‌ای را در حال چرخاندن شمشیری آخته احضار می‌کند؛ او روی سر قربانی‌کننده می‌پرد، سر از تن او جدا می‌کند و او را قطعه قطعه می‌کند؛ سپس شیاطین و حیوانات وحشی بر تکه‌های (بدن) که همچنان در حال تکان خوردن هستند، هجوم می‌آورند، گوشت‌ها را می‌خورند، و خونش را می‌نوشند. این عبارات به برخی **جاتکه‌ها** [2] اشاره دارند، که بازگو می‌کنند، بودا در طی زندگی‌های گذشته‌اش، چگونه گوشت بدن خودش را به حیوانات گرسنه و شیاطین آدمخوار داد. امّا علیرغم این رنگ‌مایه‌های بودایی، بلیچ استینر نتیجه می‌گیرد، این آیین تنها «یک آیین سرّی شیطانی است که به اعصار بسیار ابتدایی باز می‌گردد». [3]

باید به یاد داشت که آیین تشرف مشابهی در میان برخی قبایل آمریکایی شمالی یافت می‌شود. در مورد **چود**، ما در برابر از نو ارزش‌گذاری عرفانی دربارهٔ چهارچوب کلی آیین تشرف شمنی هستیم. جنبهٔ «شیطانی» آن بسیار آشکار است؛ ما تجربه‌ای از مرگ و تجدید حیات داریم، که شبیه همهٔ تجربه‌های این طبقه، «وحشتناک» است. حتی تنتریسم هندو ـ تبتی به طور

---

1. R. Bleichsteiner
2. Jātakas
3. *L'Église jaune*, pp.194-95.

دربارهٔ چود نیز نگاه کنید به،

Alexandra David-Neel, *With Mystics and Magicians in Tibet*, pp.126.; Eliade, *Yoga*, pp.323f.

بنیادی‌تری چهارچوب کلی تشرف «کشته شدن» توسط شیاطین را روحانی ساخته است. ما برخی مراقبه‌های تنتره‌ای را ذکر می‌کنیم که موضوع آن عریان ساختن بدن خود طبیب از گوشت، و تفکر دربارهٔ اسکلتش است. از جوکی خواسته می‌شود تا بدنش را چون جسد و ذهنش را چون الهه‌ای خشمگین، با یک صورت و دو دست که چاقو و جمجمه‌ای را نگه داشته، تصور نماید. «تصور کن که او سر را از جسد جدا می‌کند... و جسد را تکه‌تکه می‌کند و آنها را به عنوان پیشکش‌هایی برای خدایان، درون جمجمه‌ها می‌اندازد». تمرین دیگر شامل دیدن خودش چون «یک اسکلت سفید تابان با اندازهٔ بسیار بزرگ می‌شود، که شعله‌هایی از آن ساطع می‌شود، و چنان بزرگ است که آنها خلاء جهان را پر می‌کنند». در نهایت، مراقبهٔ سوم این وظیفه را بر عهدهٔ جوکی می‌گذارد که دربارهٔ خودش در حالیکه به **دیاکینی**[1] خشمگین تغییر یافته است تأمل نماید و پوست را از بدن خودش بکند. این متن ادامه می‌دهد: «خودت را آنگونه در ذهن مجسم کن... که تو... آن [پوست] را آنقدر باز و گسترده کرده‌ای که پوست، سه خلاء جهان را می‌پوشاند، و همهٔ استخوان‌ها و گوشتت را روی هم بگذار. سپس، وقتی ارواح شریر در حین شادی و سرور جشن هستند، در ذهن تصور کن که **دیاکینی** خشمناک پوست را می‌گیرد و آن را لوله می‌کند... و آن را به زور به زمین می‌اندازد، آن را و تمام اندرونی‌هایش را به توده‌ای استخوانی، و خمیری گوشتی تبدیل می‌کند، که بسیاری از حیوانات وحشی مجسم‌شده در ذهنت از آن تغذیه می‌کنند».[2]

این گزیده‌های اندک کفایت می‌کند تا استحاله‌ای را نشان دهیم که چهارچوب کلی شمنی ممکن است زمانی که با نظام فلسفی پیچیده‌ای، نظیر

---

1. ḍakini

2. Lama kazi Dawa-Samdup's rendering in W. Y. Evans-Wentz, *Tibetan Yoga and Secret Doctrines*, pp.311-12, 330-31.

احتمالاً مراقبه‌هایی از این نوع است که برخی جوکی‌های هندی درقبرستان‌ها به‌دنبال آن هستند.

تنتریسم تلفیق می‌شود، دستخوش آن گردد. آنچه برای هدف ما اهمیت دارد اینست که بقایای برخی نمادها و روش‌های شمنی حتی در فنون کاملاً پیچیدهٔ مراقبه به اهداف علاقه‌مندند نه به خلسه. به عقیدهٔ ما، همهٔ اینها به اندازهٔ کافی اصل بودن و اهمیت روحانی بسیاری از تجربه‌های شمنی آیین تشرف را روشن می‌سازد.

در آخر، ما به طور خلاصه برخی عناصر دیگر شمنی در یوگا و تنتریسم هندو ـ تبتی را نشان خواهیم داد. «گرمای عرفانی»، که پیش از این در متون ودایی اثبات می‌شود، جایگاه قابل ملاحظه‌ای را در فنون یوگایی ـ تنتره‌ای دارد. این «گرما» با حبس تنفس[1] و خصوصاً با «تبدیل» نیروی جنسی،[2] یعنی عملی یوگایی ـ تنتره‌ای ایجاد می‌شود، و گرچه منشأ آن کاملاً مبهم است، امّا مبتنی بر **پرانایاما**[3] و «تجسم‌های» مختلف می‌باشد. برخی آزمون‌های سخت آیین تشرف هندو ـ تبتی دقیقاً شامل آزمون میزان آمادگی داوطلب از توانایی‌اش است، که در طی یک شب کولاک زمستانی، باید تعداد زیادی ملافه‌های خیس را مستقیماً بر بدن عریانش خشک کند.[4] آزمون سخت مشابهی ویژگی تشرف شمن منچوریا است،[5] و احتمالاً ما در اینجا با تأثیر

---

1. Cf. *Majjhima-nikāya*, I, p.244, etc.

2. Cf. Evans-Wentz, *Tibetan Yoga*, pp.156ff., 187ff., 196ff.

3. Prāṇāyāma

۴. این «گرمای روحی» در تبت گتوم ـ مو (که توم ـ مو تلفظ می‌شود) نام دارد. ملافه‌ها در آب یخ فرو برده می‌شوند. هر فردی خود را در یکی از آنها می‌پیچد و باید آن را بر روی بدنش خشک کند. به مجرد اینکه ملافه خشک می‌شود، دوباره آن را در آب فرو کرده و روی بدن مبتدی قرار می‌دهند تا مانند ملافهٔ پیشین خشک شود. این کار به این طریق تا سپیده‌دم دنبال می‌شود. سپس آن کسی که بیشترین تعداد ملافه‌ها را خشک کرده است برندهٔ رقابت شناخته می‌شود».

(David-Neel, *With Mystics and Magicians in Tibet*, pp.227f.)

Cf. also Hummel, *Geheimnisse Tibetischer Malereien*, II: *Lamaistische Studien*, pp.21ff.

۵. ص ۱۱۲ و بعد از آن.

لامائیستی مواجه هستیم. امّا «گرمای عرفانی» ضرورتاً مخلوق جادوگری هندو ـ تبتی نیست؛ ما پیش از این، مثال جوان اسکیموی لابرادور را ذکر نموده‌ایم که پنج شبانه‌روز در دریای پوشیده از یخ می‌ماند و به اثبات می‌رساند که او حتی خیس هم نشده بود، و بلافاصله عنوان **آنگاکوک** را بدست می‌آورد. گرمای شدیدی که در درون خود طبیب ایجاد می‌شود مستقیماً با «تسلط بر آتش» مرتبط است، و ما می‌توانیم معتقد شویم که فن تسلط بر آتش فوق‌العاده کهن است.

همچنین آنچه کتاب مردگان تبتی نامیده شده است به لحاظ ساختاری شمنی است.[1] اگرچه این ساختار به معنای دقیق کلمه، هدایت روح به دنیای باقی نیست، ولی ما می‌توانیم نقش کاهن را، که متون آیینی‌ای را دربارهٔ جاده‌ها در حیات پس از مرگ به منظور آنکه متوفی آنها را دنبال نماید از بر می‌خواند، با نقش شمن آلتایی یا گُلدی که به طور نمادین متوفی را به عالم ماوراء همراهی می‌کند، مقایسه کنیم. این **باردو تودول**[2] نمایانگر مرحله‌ای میانی بین داستان شمن ـ هادی روح و ظروف اورفه‌ای است، که به اجمال راه‌های درستی را که در سفرش در عالم ماوراء باید در پیش گیرد، بازگو می‌کند؛ این کتاب شماری از ویژگی‌های مشترک با نیایش‌های خاکسپاری اندونزی و پلی‌نزی را دارد. دست‌نوشته‌ای تبتی از تون هوانگ،[3] که «نمایش راه مرگ»[4] نام داشته و اخیراً توسط مارسل لالو[5] ترجمه شده،[6] راه‌هایی را که

---

1. Evans-Wentz, ed., and Lama Kazi Dawa-Samdup, tr. *The Tibetan Book of the Dead*, pp.87ff.

یک لاما، یک برادر دینی، یا دوستی نزدیک باید متن آیین خاکسپاری را در گوش شخص مرده بخواند، امّا نباید او را لمس کند.

2. Bardo thödol
3. Tun Huang
4. Exposition of the Road of Death
5. Marcelle Lalou
6. "Le Chemin des morts dans les croyances de Haute-Asie"

باید از آن اجتناب شود توصیف می‌کند، یکی از آنها «دوزخ بزرگ» است، که ۸۰۰۰ **یوجانا**[1] زیر زمین قرار دارد و مرکزش از آهنی شعله‌ور است. «در مقرّ آهن، در دوزخ‌هایی با اوصاف مختلف، شیاطین (**راکساسا**)[2] بیشمار با سوزاندن شکنجه و رنج می‌دهند، می‌سوزانند، و قطعه قطعه می‌کنند...».[3] دوزخ (**پرتالوکا**)،[4] جهان (**جامبودویپا**)،[5] و کوه مرو در همین محور قرار دارند، و متوفی مجبور می‌شود تا راهش را مستقیماً به سوی کوه مِرو در پیش گیرد، که بر قله‌اش ایندرا و سی و دو معاون، «مهاجران» را باد می‌دهند.[6] در زیر پوشش اعتقادات بودایی، تشخیص چهارچوب کلی کهن **محور جهانی**، ارتباطات میان سه منطقهٔ کیهانی، و نگهبانی که ارواح را طبقه‌بندی می‌کند آسان است. حتی عناصر شمنی در آیین خاکسپاری که روح متوفی را وادار می‌کند به پیکره‌اش وارد شود به طور آشکارتری نمایان است.[7] پیکره، یا «برگه ـ نام» متوفی را نشان می‌دهد که در حال زانو زدن است و دست‌هایش را برای استغاثه بالا برده است.[8] از روحش کمک خواسته می‌شود: «بگذار متوفی اینجا بیاید، که پیکره‌اش به این برگه بسته شده است. او که از این جهان عبور کرده است و در جریان تغییر دادن بدنش است، خواه او اکنون در یکی از شش آسمان متولد شود، خواه هنوز در حالتی بینابین سرگردان باشد، به هر

---

1. yojana
2. rākṣasa
3. Ibid., p.44.

مقایسه کنید با کوه آهنی که شمن آلتایی در طی نزولش به جهان زیر زمین به آن می‌رسد. آزار و شکنجه‌هایی که توسط راکساسا بر او وارد می‌شوند از هر جهت به خواب‌های آیین تشرف شمن‌های سیبری اشاره دارد.

4. Pretaloka
5. Jambudvipa
6. Ibid., p.45.

۷. مقایسه کنید با، ص۳۱۸ به بعد، توصیف یک آیین گلدی مشابه.

8. D. L. Snellgrove, *Buddhist Himalaya*, p.265.

حال در هر حالتی که باشد، بگذار آگاهی‌اش روی نماد متمرکز شود...».[۱] اگر یکی از استخوان‌هایش در دسترس باشد، به جای برگه ـ نام قرار می‌گیرد.[۲] دوباره متوفی مورد خطاب قرار می‌گیرد: «گوش کن، تو که در توهمات عالم دیگر سرگردان هستی! به این مکان بسیار زیبا در عالم انسانی ما بیا! این چتر مکان تو، پناه تو، عبادتگاه تقدیس شدهٔ تو خواهد شد. این برگه ـ نام نماد بدن تو، این استخوان نماد سخن تو، این جواهرات نماد ذهن تو... و، این نمادها را مکانت قرار ده».[۳] از آنجاییکه اعتقاد بر اینست که متوفی ممکن است در یکی از شش قلمرو هستی دوباره متولد شود، این آیین به دنبال آن است تا او را «از هر یک به نوبت» آزاد بسازد، «برگه ـ نام او به دور گلبرگ‌های نیلوفر آبی حرکت می‌کنند، به طوری که او از دوزخ‌ها به طرف ارواح غمگین پیش می‌رود، پس از آن به طرف حیوانات، انسان‌ها، غول‌ها، و خدایان».[۴] هدف این آیین آن است تا مانع آن شود که روح در یکی از این شش عالم تجسد یابد و، به جای آن، او را وادار می‌نماید به قلمرو اَولوکیتشوره[۵] دست یابد.[۶] امّا وارد کردن متوفی به یک پیکره و هدایت او در دوزخ‌ها و عوالم فرابشری، منحصراً شمنی هستند.

در تبت تعدادی از باورها و فنون دیگر شمنی در لامائیسم باقی مانده‌اند. چنانکه، مثلاً، ساحران لامایی با وسایل جادویی با همدیگر می‌جنگند، همچنانکه شمن‌های سیبری به این کار دست می‌زنند.[۷] لاماها، دقیقاً شبیه شمن‌ها،[۸] اوضاع جوّی را کنترل می‌کنند، آنها در هوا پرواز می‌کنند،[۹]

---

1. Ibid., p.266.
2. Ibid., p.267.
3. Ibid.
4. Ibid., p.268.
5. Avalokiteśvara
6. Ibid., p.274.
7. Bleichsteiner, pp.187ff.
8. Ibid., pp.188ff.
9. Ibid., p.189.

رقص‌های خلسه‌آمیز انجام می‌دهند،[1] و از این قبیل موارد. تنتریسم تبتی زبانی رمزی دارد، که «زبان دیاکینی»[2] نامیده می‌شود، درست همانطور که مکاتب تنتره‌ای مختلف هندی «زبان برزخی» را به‌کار می‌برند که در آن همین اصطلاح می‌تواند تا سه یا چهار معنای متفاوت داشته باشد.[3] تمام اینها تا اندازه‌ای به «زبان روح» یا «زبان رمزی» شمن‌ها، هم در آسیای شمالی و هم در مالزی و اندونزی، نزدیک می‌شود. حتی بسیار مفید خواهد بود که بررسی نماییم تا چه اندازه فنون خلسه به آفرینش مفاهیم زبان‌شناختی منجر می‌شود و کارکرد آنها را مشخص می‌کند. اکنون، ما می‌دانیم که «زبان روح» شمنی نه تنها در پی تقلید صداهای حیوانی است بلکه شامل میزان خاصی از پدیده‌های خودجوش است که احتمالاً با وجد خلسه‌آمیز و خود خلسه تبیین می‌شود.

این مرور سریع موضوعات تبتی ما را قادر نموده است که از یک‌سو، شباهت ساختاری خاصی را بین اساطیر بن-پو و شمنیسم، و از سوی دیگر، بقایای بن‌مایه‌ها و فنون شمنی در بودیسم و لامائیسم کشف کنیم. شاید، این «بقایا» به روشنی وضع واقعی امور را بیان نکنند؛ تا حدی، ما باید سخن از ارزش‌گذاری دوبارهٔ بُن‌مایه‌های شمنی باستانی و تلفیقشان در نظامی از الهیات ریاضت‌آمیز به میان آوریم که حتی درون‌مایه‌شان دستخوش تغییر بنیادین شده است. به هر حال اگر ما توجه کنیم، این کاملاً طبیعی است که خود مفهوم «روح» ـ که در ایدئولوژی شمنی بنیادین است ـ در نتیجهٔ نقد بودایی معنای آن به طور کامل تغییر یافته است. به هر میزانی که لامائیسم در مقایسه با سنت ماوراء طبیعی عظیم بودایی نوعی پس‌رفت قهقرایی بود، به همان میزان هم بازگشت به مفهوم واقع‌بینانهٔ «روح» برای آن غیر ممکن بود،

---

1. Ibid., pp.244ff.
2. ḍākinī
3. Cf. Eliade, *Yoga*, pp.249ff.

و این نکته برای متمایز ساختن بن‌مایه‌های مختلف روش لامایی از روش شمنی کافی است.

امّا علاوه بر این نیز، همانطور که ما به زودی خواهیم دید، ایدئولوژی و اعمال لامایی راهشان را تا اعماق آسیای مرکزی و شمالی باز نمودند، و به تعدادی از شمنیسم‌های سیبری کمک کردند که جنبهٔ کنونی خود را بیابند.

اعمال شمنی در میان لولوها

لولوها مانند تایلندی‌ها و چینی‌ها[1] اعتقاد دارند که انسان‌های نخستین آزادانه بین زمین و آسمان حرکت می‌کردند؛ امّا در نتیجهٔ «گناه» این راه بسته شد.[2] امّا انسان در هنگام مرگش دوباره این راه منتهی به آسمان را پیدا می‌کند؛ یا حداقل آنکه بر اساس برخی آیین‌های خاکسپاری، **پیمو**،[3] کاهن ـ شمن، بر بستر مرگ فرد حاضر می‌شود تا دعاهایی را بخواند که انواع مختلف سعادت و خوشی راکه در آسمان در انتظار متوفی هستند بازگو می‌کند.[4] او با رسیدن به آنجا، باید از پلی عبور کند؛ با صداهای آمیخته به هم طبل و کُرنا، دعاهای دیگری برای راهنمایی او خوانده می‌شوند. در این زمان کاهن ـ شمن سه تیرک را از پشت‌بام خانه برمی‌دارد، به طوری که آسمان دیده می‌شود ـ این «گشودن پل به آسمان» نامیده می‌شود.[5] در میان لولوهای یونان جنوبی، آیین خاکسپاری تا حدی متفاوت است. کاهن ـ شمن تابوت را همراهی می‌کند، و آنچه راکه «آیین راه» نامیده می‌شود از بر می‌خواند. این متن، پس از توصیف مکان‌هایی که متوفی از طریق آنها در فاصلهٔ بین خانه‌اش و قبرش عبور می‌نماید، با نام بردن یک به یک شهرها، کوه‌ها، و رودهایی که او باید پیش از

---

1. H. Maspero, "Légendes mythologiques dans le Chou King", pp.94ff.; F. Kiichi Numazawa, *Die Weltanfange in der japanischen Mythologie*, pp.314ff.
2. Luigi Vannicelli, *La Religione dei Lolo*, p.44.
3. pimo
4. Ibid., p.184.
5. Ibid., pp.179-80.

رسیدن به کوه‌های تالیانگ،[1] یعنی مرکز اصلی نسل و نژاد لولوها، از آنها عبور کند، ادامه می‌یابد. متوفی از آنجا به طرف درخت اندیشه،[2] و درخت سخن[3] می‌رود، و وارد دوزخ می‌شود.[4] با در نظر نگرفتن تفاوت بین این دو آیین از لحاظ منطقه‌ای که متوفی به سوی آنجا سفر می‌کند، ما می‌توانیم نقش هادی روح به دنیای دیگر راکه توسط شمن ایفا می‌شود متوجه شویم؛ این آیین باید با **باردو تودول** و سوگواری‌های خاکسپاری اندونزی و پلی‌نزی مقایسه شود.

از آنجاییکه بیماری، پرواز روح قلمداد می‌شود، درمان شامل فراخوانی روح به بازگشت می‌شود. شمن دعایی طولانی را می‌خواند که در آن از روح بیمار خواسته می‌شود از کوه‌های دور، دره‌ها، رودها، جنگل‌ها و مزارع، یا هر جاکه ممکن است سرگردان شده باشد، بازگردد.[5] همین فراخوانی روح به بازگشت، در میان کارن[6]های برمه یافت می‌شود، که علاوه بر آن درمانی مشابه را برای «بیماری‌های» برنج به کار می‌برند، و به «روح» آن استغاثه می‌کنند تا به محصول بازگردد.[7] همانطور که اکنون خواهیم دید، همین مراسم توسط چینی‌ها به کار می‌رود.

---

1. Taliang
2. the Tree of Thought
3. the Tree of Speech
4. A. Henry, "The Lolos and Other Tribes of Western China", p.103.
5. Ibid., p.101; *Vannicelli*, p.174.
6. Karen
7. Cf. Rev. H. I. Marshall, *The Karen People of Burma*, p.245; *Vannicelli*, p.175; Eliade, *Patterns in Comparative Religion*, p.339.

فراخواندن روح بیمار به بازگشت، جزء مکمل مراسم شمنی در میان کاچین‌ها و پالائونگ‌های برمه، ولاکهرها، گاروها، و لوشای‌های آسام است؛ مقایسه کنید با،

Frazer, *Afternath*, pp.216-20; cf. also Nguyễn-văn-khoan, "Le Repêchage de l'âme".

در خصوص طبل‌های فلزی در آیین مردگان در میان گاروها، کارن‌ها، و سایر قبایل مرتبط، مقایسه کنید با،

R. Heine-Geldern, "Bedeutung und Herkunft der Ältesten hinterindischen Mettalltrommeln (kesselgongs)".

به نظر می‌رسد شمنیسم لولوها تحت تأثیر جادوگری چینی بوده است. چاقو و طبل شمن، و نیز «ارواح» شمن نام‌های چینی دارند.[1] غیبگویی طبق روش چینی عمل می‌شود.[2] و «نردبان چاقوها»، یکی از مهم‌ترین آیین‌های شمنی لولوها، در چین نیز یافت می‌شود. این آیین زمانی که بیماری در آنجا همه‌گیر می‌شود به‌کار برده می‌شود. نردبانی دو طرفه، از سی و شش چاقو، ساخته می‌شود، و شمن، پابرهنه، به نوک آن بالا می‌رود و سپس از طرف دیگر نردبان پایین می‌آید. تعدادی از تیغه‌های گاوآهن نیز گداخته می‌شود و شمن باید بر روی آنها راه برود. پدر لیتارد[3] اظهار می‌نماید که این آیین دقیقاً لولویی است، زیرا چینی‌ها همواره شمن‌های لولو را برای انجام آن فرا می‌خوانند.[4] احتمالاً این آیین، یک آیین شمنی کهن است که تحت تأثیر جادوگری چینی تغییر یافته است. زیرا دستورالعمل‌هایی که در طی مراسم گفته می‌شود به زبان لولویی هستند، و تنها نام‌های ارواح چینی می‌باشند.

به نظر ما این آیین دارای اهمیت زیادی است. آن شامل صعود نمادین شمن از پله‌ها، نوعی صعود از درخت، تیرک، طناب، وازاین‌قبیل چیزها است. این آیین در موارد بیماری‌های همه‌گیر، یعنی، در مواقعی که جامعه در معرض خطری جدی است، انجام می‌شود، و معنای کنونی آن هر چه باشد، معنای اصلی‌اش حاکی از صعود شمن به آسمان بود تا از خدای آسمانی بخواهد به این بیماری پایان دهد. علاوه بر این، نقش پله‌های صعود در مناطق دیگر آسیا تأیید می‌شود، و ما به آن باز خواهیم گشت. در حال حاضر، ما اضافه خواهیم نمود که شمن چینگپاو برمهٔ علیا در طی تشرفش، از پلکان چاقوها صعود می‌کند.[5] همین آیین تشرف در چین یافت می‌شود، امّا احتمالاً

---

1. *Vannicelli*, pp.169ff.
2. Ibid., p.170.
3. Lietard
4. Ibid., pp.154-55.
5. Hans J. Wehrli, "Beitrag zur Ethnologie der Chingpaw (kachin) von Ober-Burma", p.54.

در این مورد ما میراثی از تاریخ نخستین را داریم که در همهٔ این اقوام (لولو، چین، چینگپاو، و غیر آنها) مشترک است، زیرا نمادپردازی صعود شمنی در مناطق متعدد و بسیار دور از هم یافت می‌شود و نمی‌توان «منشأ» تاریخی مشخصی برای آن قائل شد. آثار شمنیسمی از نوع آسیای مرکزی در میان شمن‌های مئو[1]های سفیدپوست هندوچین یافت می‌شوند. جلسهٔ احضار ارواح شامل تقلید سفری بر پشت اسب می‌شود؛ اعتقاد بر اینست که شمن در جستجوی یافتن روح بیمار می‌رود،که ما می‌توانیم اضافه کنیم، اوهمواره درگرفتن روح موفق می‌شود. گاهی اوقات سفر عرفانی شامل صعودی آسمانی است. شمن یک سلسله جست و خیزهایی را انجام می‌دهد و گفته می‌شود به آسمان می‌رود.[2]

شمنیسم در میان موسوها

تصورات بسیار نزدیک به آنچه در کتاب مردگان تبتی وجود دارد، در میان موسو[3]ها یا نا-کهی‌ها یافت می‌شوند، گروه‌هایی که به خانوادهٔ تبتی-برمه‌ای متعلق بوده و از آغاز عصر میلادی، در جنوب غربی چین، خصوصاً استان یونّان ساکن شدند.[4] به گفتهٔ راک آخرین و بهترین مرجع آگاه دربارهٔ این

شمن چینگپاو (توسا) نیز «زبانی رمزی» به‌کار می‌برد (ibid., p.56) بیماری اینگونه تفسیر می‌شود؛ یا روح ربوده شده است یا سرگردان.

(ibid.)

Cf. also Yule, *The Book of Ser Marco Polo*, II, pp.97ff. on the initiation of the *Mwod Mod* of the Black Thai of Laos, See Pierre-Bernad Lafont, "Pratiques medicales des Thai noirs du Laos de l'ouest", pp.825-27.

1. Meo
2. Cf. G. Moréchand, "Principaux Traits du Chamanisme mèo Blanc en Indochine", especially pp.513ff., 522ff.
3. Moso
4. Cf. Jacques Bacot, *Les Mo-so*; Joseph F. Rock, *The Ancient Na-khi Kingdom of Southwest China*, I-II.

موضوع، دین نا ـ کهی، شمنیسم ناب بُن است.[1] این شمنیسم آیین پرستش موجود برین آسمانی، می،[2] را در برمی‌گیرد، که به لحاظ ساختاری به خدای آسمان چینی‌ها، یعنی تین،[3] بسیار شبیه است.[4] حتی پیشکش دوره‌ای قربانی به آسمان، باستانی‌ترین مراسم نا ـ کهی‌ها است؛ در اینجا دلیلی وجود دارد تا معتقد شویم که این آیین سابقاً وقتی که آنها به صورت کوچ‌نشین به طرف دشت‌های پوشیده از علف نواحی شمال شرقی تبت حرکت می‌کردند

---

1. Rock, "Studies in Na-khi Literature".

(۱). بر طبق دست‌نوشته‌های مو ـ سو، تولد (یا اصل) و منشأ دتو ـ مبا شی ـ لو، پایه‌گذار شمنیسم مو ـ سو؛

(۲). هاژی پای نا ـ کهی یا راه خواستِ خدایان (راهی که خدایان مشخص کردند) (ارجاعات زیر از چاپ BEFEO هستند) همین مؤلف اخیراً

"Contributions to the Shamanism of the Tibetan-Chinese Borderland",

را منتشر کرده است، که نخستین بخش آن به لو ـ بو، ساحر اصلی نا ـ کهی‌ها، اختصاص دارد. به احتمال زیاد در اعصار باستانی شغل و منصب لو ـ بو به عهدهٔ زنان بود (p.797). این منصب موروثی نیست، و رسالت انجام این کار بواسطهٔ بحران تقریباً روان‌پریشانه اعلان می‌شود: شخصی که قرار است لو ـ بو شود تا معبد خدای نگهبان می‌رقصد. در بالای تصویر خدا «تعدادی شال‌های قرمز روی طنابی آویزانند». چنانچه این خدا «این شخص را بپذیرد، یکی از شال‌های قرمز روی او خواهند افتاد». چنانچه اینگونه نشود، «آن فرد... صرفاً شخص صرعی یا دیوانه قلمداد می‌شود و راه خانه را در پیش می‌گیرد» (pp.797-98)، عبارتی باید به اسناد و مدارکی که قبلاً ذیل

"Shamanism and Psychopathology"

آمده است، اضافه شود؛ مقایسه کنید با صفحات قبل، ص۶۲ به بعد). ارواح، در طی جلسهٔ احضار ارواح، از زبان لو ـ بو صحبت می‌کنند، امّا او آنها را تجسد نمی‌بخشد، او «تسخیر» نمی‌شود (p.800, etc.) لو ـ بو خصوصاً قدرت‌های جادویی را به نمایش می‌گذارد: او بر روی آتش راه می‌رود و آهن گداخته را لمس می‌کند (p.801). بررسی راک مشاهدات شخصی را در خصوص تدا ـ پا یا ساحران موسو از یونّان، چین (pp.801ff.) و دربارهٔ سرونگ ـ ما تبتی یا «نگهبان آیین» (pp.801ff.) نیز در خود دارد. همچنین مقایسه کنید با،

Siegbert Hummel, "Die Bedeutung der Na-khi für die Erforschung der Tibetischen kultur".

2. Mĕ

3. T'ien

4. Bacot, pp.15f.

معمول بود.[1] به این مناسبت دعاهای مربوط به آسمان با دعاهایی برای زمین و سرو کوهی، درخت کیهانی که جهان را محافظت می‌کند و در «مرکز جهان» سر برمی‌آورد، دنبال می‌شوند.[2] همانطور که ما می‌بینیم، نا ـ کهی‌ها به میزان زیادی باورهای شبانان آسیای مرکزی را حفظ کرده‌اند؛ آیین پرستش آسمان، تصور سه منطقهٔ کیهانی، اسطورهٔ درخت عالم که در مرکز جهان قرار دارد و جهان را با هزاران شاخه‌اش حفظ می‌کند.

پس از مرگ روح باید به آسمان بالا رود. امّا ضروری است شیاطینی را در نظر داشته باشیم، که روح را وادار می‌کنند به دوزخ پایین برود. تعداد، قدرت، و اهمیت این شیاطین به آیین موسوها سیمای خاص خودش را داده‌اند، که بسیار به شمنیسم بُن نزدیک است. و در واقع دتو ـ مبا شی ـ لو،[3] بنیانگذار شمنیسم نا ـ کهی، مانند تسخیرگر شیاطین، به اسطوره پیوست. قضیه در مورد شخصیت «تاریخی» او هر چه که باشد، سرگذشت او کاملاً اسطوره‌ای است. او، شبیه همهٔ قهرمانان و قدیسان، از طرف چپ مادرش متولد می‌شود، او بلافاصله (شبیه بودا) به آسمان صعود می‌کند، و شیاطین را به هراس می‌اندازد. خدایان به او قدرتی داده‌اند تا شیاطین را دور کند و «ارواح مردگان را به قلمرو خدایان بفرستد».[4] او همزمان هم هادی روح به دنیای دیگر و هم ناجی است. مانند سایر سنن آسیای مرکزی، خدایان این شمن نخستین را برای دفاع از نوع انسان در برابر شیاطین فرستادند. واژهٔ **دتو ـ مبا**، که دارای منشأ تبتی است و هم‌ارز با **استون ـ پا**،[5] «استاد، بنیانگذار، یا اشاعه‌دهندهٔ اعتقادی خاص» می‌باشد، به وضوح حاکی از آن است که پای نوآوری در میان است: «شمنیسم» نا ـ کهی متأخرتر از نظام آیین نا ـ کهی است. شمنیسم آنها به

---

1. Rock, "The Muan bpö Ceremony or the Sacrifice to Heaven as Praticed by the Na-khi", pp.3f.
2. Ibid., pp.20ff.
3. Dto-mba Shi-lo
4. Rock, *Studies*, I, p.18.
5. ston-pa

دلیل افزایش وحشتناک شیاطین ضروری شده بود، و در اینجا دلایل چندی بر این اعتقاد وجود دارد که این دیوشناسی تحت تأثیر باورهای دینی چین گسترش یافت.

سرگذشت اسطوره‌ای دتو ـ مبا شی ـ لو، ولو با برخی تغییر و اضافات، چهارچوب کلی خاص تشرف شمنی را در خود دارد. ۳۶۰ شیطان در مواجهه با هوش استثنائی کودک تازه متولدشده آن را می‌ربایند و آن را به مکانی می‌برند که از آنجا «هزار راه عبور می‌کند» (یعنی به «مرکز عالم»)؛ در آنجا آنها آن را در پاتیل می‌گذارند تا سه شبانه‌روز بجوشد؛ امّا وقتی شیاطین در پاتیل را برمی‌دارند، بچه را سالم می‌بینند.[1] ما «خواب‌های مربوط به آیین تشرف» شمن‌های سیبری را به یاد می‌آوریم؛ شیاطینی که بدن شمن آتی را به مدت سه روز می‌پزند. امّا از آنجاییکه این مورد مربوط به استاد جن‌گیری است که بیشتر شیطان‌کُش است، نقش شیاطین در تشرف پنهان می‌ماند: آزمون سخت آیین تشرف به قتلی نافرجام مبدل می‌شود.

دتو ـ مبا شی ـ لو «راه را برای روح متوفی باز می‌کند». مراسم خاکسپاری دقیقاً ژی ـ ما،[2] «شوق راه» نامیده می‌شود، و متون فراوانی که در حضور جسد خوانده می‌شوند، نظیر و بدلی برای کتاب مردگان تبتی هستند.[3] در روز خاکسپاری اجراءکنندگان آیین، طوماری بلند یا تکه‌ای پارچه باز می‌کنند که بر روی آن مناطق دوزخی متعددی که متوفی باید پیش از رسیدن به قلمرو خدایان از آنها عبور نماید، تصویر شده است.[4] این نقشهٔ سفر سخت و خطرناکی است که متوفی در راستای آن توسط شمن (دتو ـ مبا) راهنمایی

---

1. Rock, *Studies*, I, p.37.
2. Zhi-Mă
3. See tr., with commentary, in ibid., II, pp.46ff., 55ff.
تعدادی از این متون درخور توجه است (ibid., p.40).
4. Ibid., p.41.

خواهد شد. دوزخ نُه منطقه دارد، که پس از عبور از پلی بـه هـر یک از ایـن منطقه‌ها می‌رسند.[1] نزول خطرناک است، زیرا شیاطین پـل را سـد مـی‌کنند؛ وظیفهٔ دتو ـ مبا دقیقاً آن است که «راه را باز کند». او دائماً از شمن نخستین،[2] دتو ـ مـبا ـ لو طـلب کـمک مـی‌کند، و در مشـایعت مـتوفی از مـنطقه‌ای بـه منطقه‌ای، تا نهمین و آخرین منطقه، موفق می‌شود. متوفی، پس از نـزول در بین شیاطین، از هفت کوه طلایی بالا می‌رود، بـه پـای درختـی مـی‌رسد کـه نوکش «دوای جاودانگی» دارد، و سرانجام به قلمرو خدایان می‌رسد.[3]

دتو ـ مبا، به عنوان نمایندهٔ شمن نخستین یعنی، دتو ـ مبا شی ـ لو، در «باز کردن راه» متوفی و هدایت او در مناطق دوزخ موفق می‌شود، که در آنـجا او ممکن است به گونه‌ای دیگر توسط شیاطین خورده شود. دتو ـ مبا با خواندن متون آیینی برای متوفی، به طور نمادین او را راهنمایی می‌کند؛ امّا او همواره «روحاً» همراه اوست. او به متوفی راجع به تمام خطرات هشدار می‌دهد: «ای مرده، وقتی از پل و راه عبور می‌کنی، تو خواهی دید که آنها توسط لا ـ چـو[4] بسته شده‌اند. روح تو قادر نخواهد بود به قلمرو خدایان برسد».[5] سپس او به مرده می‌گوید که چطور از آنها رهایی یابد: خانواده[ات] باید برای شیاطین

---

1. Ibid., p.49.

۲. در واقع، همه این آیین‌های خاکسپاری به میزانی خلقت جهان و سرگذشت دتو ـ مبا شی ـ لو را تکرار می‌کنند؛ هر متنی با تصویری از کیهان‌زایی آغاز می‌شود و سپس تولد معجزه‌آمیز شی ـ لو و کارهای برجسته قهرمانانهٔ او را در نبردش با شیاطین بازگو می‌کند. این واقعیتْ بخشی دوبارهٔ زمان آغازین اسطوره‌ای و حادثه آغازینی که کارایی اعمال شـمن نـخستین را آشکـار مـی‌سازد ـ اعمالی که بعدها به نمونه‌هایی تبدیل و تا بی‌نهایت قابل تکرار شد ـ رفتار طبیعی انسان باستانی است؛ مقایسه کنید با،

Eliade, *The Myth of The Eternal Return*, pp.30ff., and passim.

3. Rock, "Studies", II, pp.91f, 101ff. See also Id., *The Zhi Mä Funeral Ceremoney of the Na-khi of Southwest China*, pp 95ff., 105ff., 116ff., 199ff., and passim.

4. Lä-ch'ou

5. Id., *Studies*, II, p.50.

قربانی نمایند، زیرا این گناهان شخص مرده است که راه را می‌بندد، و خانواده باید با قربانی‌ها گناهان او را جبران کنند.

این یافته‌های اندک تصویری از وظیفه شمن در آیین نا-کهی بدست می‌دهد. شمن توسط خدایان فرستاده می‌شد تا از بشر در برابر شیاطین دفاع نماید؛ چنین حفاظت و دفاعی حتی پس از مرگ ضروری‌تر بود. زیرا انسان‌ها گناهکاران بزرگی هستند، که گناهانشان آنها را قربانی و طعمهٔ به حق شیاطین می‌سازد. امّا خدایان، بر بشریت ترحم کردند، و شمن نخستین را فرستادند تا به بشریت راه منتهی به اقامتگاه آسمانی‌شان را نشان دهد. همچون در میان تبتی‌ها، ارتباط بین زمین، آسمان و دوزخ در امتداد محوری عمودی، **محور جهانی**، اتفاق می‌افتد. پایین رفتن به دوزخ پس از مرگ، با عبور از پل و گذرگاهی پیچ در پیچ از میان مناطق نه گانه، هنوز هم چهارچوب کلی مربوط به آیین تشرف را حفظ می‌کنند؛ هیچ‌کس نمی‌تواند به آسمان برسد مگر آنکه ابتدا به دوزخ پایین رفته باشد. شمن هم نقش هادی روح به دنیای دیگر و هم نقش استاد کالبدشکاف آیین تشرف را بر عهده دارد و به احتمال زیاد جایگاه شمن در آیین نا-کهی مرحله‌ای باستانی را نشان می‌دهد که سایر ادیان آسیای مرکزی نیز از آن عبور کردند؛ اساطیر سیبری مربوط به شمن نخستین اشاراتی در خود دارند که با سرگذشت اسطوره‌ای دتو-مباشی-لو بی‌ربط نیست.

نمادپردازی‌ها و فنون شمنی در چین

رسم زیر در چین وجود دارد: مثلاً، وقتی شخصی تازه مرده است، لباس نو مناسبی از بالای خانه به روح نشان داده می‌شود و با التماس از آن خواسته می‌شود تا به بدن باز گردد. این آیین به وفور در متون قدیم تأیید و تصدیق

می‌شود[۱] و تا عصر حاضر ادامه داشته است؛[۲] حتی این آیین، موضوع یک شعر طولانی، دقیقاً با عنوان، «فراخوانی روح»، برای سونگ یو[۳] شد.[۴] بیماری، نیز، اغلب شامل پرواز روح می‌شود، و پس از آن ساحر در حالت خلسه آن را تعقیب می‌کند، آن را می‌گیرد، و به بدن بیمار باز می‌گرداند.[۵]

چین باستان در گذشته چندین طبقه از ساحران و ساحره‌ها، مدیوم‌ها، جن‌گیرها، باران‌سازها، و سایر جادوگران را به رسمیت می‌شناخت. یک نوع جادوگر، خصوصاً نظر ما را جلب می‌کند: صاحبْ‌خلسه، که اساساً، مهارتش شامل «ظاهر ساختن» روحش، و به عبارت دیگر «سفر روحانی» می‌شود. تاریخ و فرهنگ عامهٔ افسانه‌ای چین نمونه‌های فراوانی از «پرواز جادویی» دارد و ما به زودی خواهیم دید که حتی در دورهٔ باستانی شخص مطلع و آگاه چنین «پروازی» را روش تجسمی خلسه قلمداد می‌نمود. در هر صورت،

---

1. Cf. S. Couvreur, tr., *Li ki; ou, Mémoires sur les bienséances et les cérémonies* (2nd edn.), I, pp.85, 181, 199ff.; II, pp.11, 125, 204, etc.; J. J. M. de Groot, *The Religious System of China*, I, pp.245ff.

در خصوص تصورات چینیان دربارهٔ حیات پس از مرگ مقایسه کنید با،

E. Erkes: "Die alt-chinesischen Jenseitsvorstellungen"; The God of Death in Ancient China".

2. Cf., for example, Theo Körner, "Das Zuruckrufen der Seele in Kueichou".

3. Sung Yü

4. Erkes, *Das Zurückrufen der Seele (Chao-Hun) des Sung Yuh*. Cf. also Maspero; *Les Religions chinoises*, pp.50ff.

۵. امروزه این نوع درمان هنوز هم به کار برده می‌شود؛ مقایسه کنید با،

Groot, VI, pp.1284, 1319, etc.

ساحر قدرت دارد روح حیوان مرده را برگرداند و حتی در جای خودش قرار دهد؛ مقایسه کنید با ibid., p.1214 (تجدید حیات اسب). ساحر تایلندی برخی از ارواحش را برای یافتن روح سرگردان بیمار می‌فرستد، و او موفق می‌شود به ارواحش هشدار دهد در بازگشت به این عالم راه مستقیم را در پیش گیرند. مقایسه کنید با،

Maspero, p.218.

چنانچه ما نمادپردازی پرنده‌شناختی تاریخ نخستین چین را، که بعداً به آن باز خواهیم گشت، در نظر نگیریم، ذکر این نکته مهم است که نخستین کسی که سنت دستیابی به قدرت پرواز به او نسبت داده شد امپراتور شان[1] (بر اساس تاریخ‌گذاری چین ۲۲۵۸ـ۲۲۰۸) بود. دختران امپراتور یائو، نوییِنگ[2] و اُهوانگ،[3] برای امپراتور شان مهارت «پرواز شبیه پرنده» را نشان دادند.[4] (در حاشیه، ما می‌بینیم که تا دوره‌ای مشخص، منبع قدرت جادویی در زنان قرار داشت ـ این نکتهٔ جزئی، در کنار برخی جزئیات دیگر، چه بسا ممکن است دلالتی بر مادرسالاری چینی باستان باشد).[5] ما می‌توانیم به این واقعیت اشاره کنیم که یک فرمانروای تمام‌عیار و کامل باید قدرت‌های یک «جادوگر» را داشته باشد. برای بنیانگذار یک دولت «خلسه» به همان اندازهٔ فضائل سیاسی‌اش ضروری بود، زیرا این توانایی جادویی هم‌ارز با اقتدار، یعنی حق اعمال قدرت بر طبیعت بود. مارسل گرانت[6] اظهار نموده است که حرکتِ پای یو[7] بزرگ، جانشین شان، «با رقص‌هایی که در ساحران

---

1. Shun
2. Nü Ying
3. O Huang
4. É. Chavannes, tr., *Les Memoirues de Se-ma-Ts'ien*, I, p.74. Cf. other texts in B. Laufer, *The Prehistory of Aviation*, pp.14ff.

۵. دربارهٔ این موضوع نگاه کنید به،

Erkes, "Der Primat des Weibes im Alten China".

در خصوص دختران یائو و آزمون‌های سخت جانشینی برای تخت سلطنت، مقایسه کنید با،

Marcel Granet, *Danses et Légendes de la China ancienne*, I, pp.276ff., and passim.

در خصوص نقد آراء گرانت، مقایسه کنید با،

Carl Hentze, *Bronzegerät. Kultbauten, Religion im altesten China der Shang-Zeit*, pp.188ff.

6. Marcel Granet
7. Yu

(**تیائو ـ شن**)[1] ایجاد خلسه می‌کند تفاوتی ندارد... رقص خلسه‌آمیز بخشی از راه‌های کسب قدرت برای تحت اختیار گرفتن انسان‌ها و طبیعت است. ما می‌دانیم که این قدرت کنترل‌کننده، در متون معروف تائویی مانند متون معروف کنفوسیوسی، تائو نامیده می‌شود».[2]

و ما بسیاری از امپراتوران، فرزانگان، کیمیاگران، و ساحران را می‌یابیم که «به آسمان بالا رفتند».[3] هوانگ تی،[4] امپراتور زرد، توسط اژدهای ریش‌دار به آسمان برده شد، که با همسران و مشاورانش روی هم بالغ بر هفتاد نفر می‌شدند.[5] امّا پرواز او در این زمان دلالت بر خداگونگی او داشت و دیگر، آن «پرواز جادویی»‌ای نبود که سنت چین نمونه‌های متعددی از آن ارائه می‌کند.[6] این دل‌مشغولی به پرواز در تعدادی از افسانه‌های مربوط به پرواز ارابه‌ها و سایر وسایل نمود پیدا می‌کرد.[7] در مواردی از این دست ما پدیده

---

1. Yu

2. Granet, "Remarques sur le taoïsme ancien", p.149. See also Id., *Danses et légendes*, 1, pp.239ff., and passim.

در خصوص عناصر باستانی در اسطورهٔ یو بزرگ، مقایسه کنید با،

Hentze, *Mythes et symboles lunaires*, pp.9ff. and passim. on Yü's dance, Cf. W. Eberhard, *Lokalkulturen im alten China*, Pt. 1, pp.362ff.; Pt.2, pp.52ff.

۳. در چین، مانند تایلند، یاد و خاطرهٔ ارتباط بین آسمان و زمین که در اعصار اسطوره‌ای وجود داشت (در اذهان) وجود دارد. بر طبق قانون این اساطیر، این ارتباط طوری قطع شده بود که دیگر نتوانستند با انسان‌ها مخالفت نمایند (نسخه‌های چینی) یا به طوری که انسان دیگر نتوانست خدایان را ناراحت کند (نسخه‌های تایلندی). مقایسه کنید با،

Maspero, *Les Religions chinoises*, pp.186ff.

همچنین نگاه کنید به ص۶۰۸ به بعد. شرحی که توسط نسخه‌های چینی داده شده است حکایت از تفسیر مجدد متأخری از بن‌مایهٔ اسطوره‌ای کهن دارد.

4. Huang Ti

5. Chavannes, *Les Mémoires historiques de Se-ma-Ts'ien*, III, Pt.2, pp.488-89.

6. Laufer, *The Prehistory of Aviation*, pp.19ff.

7. Ibid.

شناخته شدهٔ انحطاط نمادپردازی را داریم، پدیده‌ای که به طور کلی، شامل دستیابی به مرحلهٔ عینی «نتایج» مستقیم واقعیت که به واقعیتی درونی تعلق دارند، می‌شود.

به هر حال این مسأله هر طور که باشد، منشأ شمنی پرواز جادویی به وضوح در چین هم اثبات می‌شود. «پرواز به طرف آسمان» در چین اینگونه نمود می‌یابد: «او به وسیلهٔ پرها تغییر شکل داد و چون فردی نامیرا به آسمان بالا رفت» و اصطلاحات «متخصص پر» یا «مهمان پر» نام کاهن تائویی است.[1] اکنون، ما می‌دانیم که پر یکی از غالب‌ترین نمادهای «پرواز شمنی» است و وجود آن در تصویرنگاری تاریخ نخستین چین در ارزیابی اشاعه و قدرت این نماد، و در نتیجه ایدئولوژی مقتضی آن دارای اهمیت است.[2] و امّا تائوئیست‌ها که افسانه‌های آنها آکنده از صعودهای آسمانی و هر نوع دیگری از خرق عادت است، ممکن است که آنها روش و ایدئولوژی تاریخ نخستین را طول و تفصیل داده و نظام‌مند کردند و از اینرو بهتر است تا جایگزین‌های شمنیسم قلمداد شوند نه جن‌گیران، مدیوم‌ها و اشخاص «تسخیر شده»ای که ما بعداً آنها را مورد بررسی قرار خواهیم داد؛ در چین، مانند دیگر مناطق، این اشخاص اخیر تا حدی، نمایانندهٔ سنت منحرف شمنی هستند. به عبارت دیگر: کسی که در تسلط بر «ارواح» موفق نمی‌شود، توسط آنها «تسخیر» خواهد شد، که در این مورد روش جادویی خلسه به یک عمل غیر ارادی واسطه‌گونه صرف تبدیل می‌شود.

در این رابطه شایان توجه است که در سنت و روایات چینی راجع به «پرواز جادویی» و رقص شمنی، هیچگونه اشاره‌ای به «تسخیر» نمی‌شود. برخی مثال‌ها بعداً بدست داده خواهد شد، که در آنها روش شمنی به تسخیر

---

1. Ibid., p.16.

۲. در باب روابط بین بال‌ها، فرود، پرواز و تائوئیسم مقایسه کنید با،

Max Kaltenmark, ed. and tr., *Le Lie-Sien Tchouan*, pp.12ff.

توسط خدایان و ارواح می‌انجامد؛ امّا در افسانه‌های امپراتوران، نامیرایان تائویی، کیمیاگران، و حتی «ساحران»، گرچه صعود به آسمان و سایر خوارق عادات همواره ذکر می‌شوند، امّا هیچ‌چیزی راجع به تسخیر گفته نمی‌شود. ما محقیم چنین تلقی نماییم که تمام این چیزها به سنت «کهن» معنویت چینی تعلق دارند، که هم شامل تسلط بر نفس خودانگیخته و هم یکی شدن کامل با کل نظام کیهانی است. در هر صورت، تائویی‌ها و کیمیاگران قادر بودند به هوا بالا روند. لیو آن،[1] که به هُوای ـ نان تزه[2] (قرن دوم ق.م) نیز مشهور است، در روز روشن به آسمان صعود نمود، و لی شائو ـ کان[3] (۱۴۰ـ۸۷۷ق.م) بر خود می‌بالید که توانست به بالای آسمان نهم برود.[4] شمن زن در شعرش گفت «ما به آسمانی بالا می‌رویم و ستاره‌های دنباله‌دار را از سر راه برمی‌داریم».[5] شعری طولانی از چو یوان[6] صعودهای بیشماری به «دروازه‌های آسمان»، سفرهای تخیلی بر پشت اسب، صعود با رنگین‌کمان را ذکر می‌کند ـ تمام آنها بن‌مایه‌هایی آشنا برای فرهنگ عامهٔ شمنی هستند.[7] داستان‌های چینی مکرراً به کارهای برجستهٔ جادوگران اشاره دارند و تقریباً به طور کامل افسانه‌هایی هستند که حول مرتاضان شکل گرفتند؛ آنها به ماه پرواز می‌کنند، از دیوارها عبور می‌کنند، باعث جوانه زدن و بلند شدن گیاه در یک لحظه می‌شوند، و از این قبیل موارد.[8]

---

1. Liu An
2. Huai -- nan Tse
3. Li Shao -- Kun

۴. او همچنین مثال‌های دیگری نیز به دست می‌دهد

Laufer, *The Prehistory of Aviation*, pp.26ff., See also Ibid., pp.31ff., 90 (راجع به کایت در چین), 52ff. (راجع به افسانه‌های پرواز جادویی در هند).

5. Erkes, "The God of Death in Ancient China", p.203.
6. Ch'u Yuan
7. P. Franz Biallas, "K'üh Yüan's `Fahrt in die Ferne´ (Yüan-yu)", pp.210, 215, 217, etc.

۸. مقایسه کنید با، داستان‌های قرن هفدهم که توسط وانیچلی خلاصه شده است،

تمام این سنن اسطوره‌ای و فرهنگ قومی نقطهٔ حرکتشان در ایدئولوژی و روش خلسه‌ای است که به «سفر روحانی» اشاره دارد. از اعصار نخستین، روش شناخته‌شده و سنتی دستیابی به خلسه رقصیدن بود. مانند همهٔ مناطق دیگر، خلسه هم «پرواز جادویی» شمن و هم پایین آمدن «روح» را امکان‌پذیر می‌ساخت. جایگزین اخیر (پایین آمدن روح) ضرورتاً به معنای «تسخیر» نبود؛ روح می‌توانست به شمن الهام بخشد. به عقیده چینی‌ها، پرواز جادویی و سفرهای تخیلی در جهان، صرفاً دستورالعمل‌های تجسمی برای توصیف تجربه‌های خلسه‌ای بودند که، از جمله، با مدارک زیر اثبات می‌شوند. **کویو**[1] نقل می‌کند که شاه چائو[2] (۵۱۵ـ۴۸۸ ق.م) روزی به وزیرش گفت: «متون سلسلهٔ چن[3] بیان می‌کنند که چونگ ـ لی[4] واقعاً در مقام پیام‌رسان به مناطق غیر قابل دسترس آسمان و زمین فرستاده می‌شد؛ چطور چنین چیزی ممکن بود؟... آیا چنین احتمالی برای مردم وجود دارد تا به آسمان بالا روند؟ وزیر توضیح داد که معنای واقعی این روایت، روحانی بود؛ آنهایی که درستکار بودند و می‌توانستند بر خود تمرکز کنند، قادر بودند «به قلمروهای بالاتر صعود کنند و به قلمروهای پایین‌تر نزول نمایند، و در آنجا چیزهایی را مشاهده کنند که شایسته بود آنها را ببینند... **شِن**[5] با ذکاوت، در این شرایط، به آن عوالم پایین رفت؛ از اینرو اگر **شِن** در فردی مذکر ساکن می‌شد، این **هیه**[6] نامیده می‌شد، و چنانچه در فردی غیر مذکر مستقر می‌شد، این **وو**[7] نام داشت. آنها، مانند مأموران، مکان‌هایی را برای مسندهای خدایان (در مورد

La religione dei Lolo, pp.164-66 (after J. Brand, *Introduction to the Literary Chinese*, [2nd edn.], pp.161-75). See also Eberhard, *Lokalkulturen im alten China*, II, p.50.

1. kuo yu
2. King Chao
3. Chen
4. Chung-li
5. Shen
6. hih
7. wu

قربانی‌ها)، ترتیب الواحشان، و نیز قربانی‌ها و وسایل مربوط به قربانی‌شان و جامه‌های آیینی راکه باید با توجه به فصل سال بپوشند سامان می‌دادند».[1]

این امر ظاهراً دلالت بر آن دارد که خلسه ـ که موجب تجربه‌هایی می‌شد که در «پرواز جادویی»، «صعود به آسمان»، «سفر عرفانی»، و مانند آن، نمود می‌یافتند ـ علت تجسد شِن بود و نه نتیجهٔ آن؛ به این دلیل بود که انسان در گذشته قادر بود «به عوالمی فوقانی‌تر بالا رفته و به عوالم تحتانی‌تر پایین رود» (یعنی صعود به آسمان و نزول به دوزخ) که «شِن با ذکاوت در او

---

1. Groot, VI, pp.1190-91.

ما می‌توانیم متذکر شویم که زن تسخیر شده توسط شن، وو نام داشت، نامی که بعدها اصطلاحی عمومی برای شمن در چین شد. به نظر می‌رسد این ممکن است وجود ابتدایی‌تر شمن زنان را در آنجا اثبات کند. به هر حال، دلایلی برای این اعتقاد وجود دارد که وو، زنی که توسط شن تسخیر می‌شود، (به لحاظ دوره) قبل از شمنی قرار دارد که کلاهی از پوست خرس بر سر داشت، یعنی «شمن رقصنده» که ال. سی. هاپکینز معتقد است که او، آن را در کتیبه‌ای از دورهٔ شانگ و در کتیبه‌ای دیگر مربوط به آغاز سلسلهٔ چو شناسایی کرده است؛ مقایسه کنید با اثر او

"The Bearskin, Another Pictographic Reconnaissance from Primitive Prophylactic to Present-Day Panache: A Chinese Epigraphic Puzzle" and "The Shaman or Chinese Wu: His Inspired Dancing and Versatile Character".

«شمن رقصنده» با ماسکی از پوست خرس به ایدئولوژی تعلق دارد که تحت سیطرهٔ جادوگری شکار است، و مردان در آن نقش اصلی را ایفا می‌کنند. همین شمن به نقش مهم خود در اعصار تاریخی ادامه می‌دهد، جن‌گیر بزرگ لباسی از پوست خرس با چهار چشم طلایی به تن نموده بود

(E. Biot, tr., *Le Tcheou-li, ou Rites des Tcheou*, II, p.225).

امّا اگرچه همهٔ اینها ظاهراً وجود شمنیسمی «مردانه» را در دوره‌ای از تاریخ نخستین تأیید می‌نمایند، امّا ضرورتاً نتیجه آن نمی‌شود که شمنیسمی از نوع وو ـ که شدیداً «تسخیر» را ترغیب می‌نمود ـ پدیده‌ای جادویی ـ دینی تحت سیطرهٔ زن نیست. نگاه کنید به،

E. Rousselle, in *Sinica*, XVI (1941), pp.134ff.; A. Waley, *The Nine Songs: A Study of Shamanism in Ancient China*. Cf. also Erkes, "Der schamanistische Ursprung des chinesischen Ahnenkultus"; H. Kremsmayer, "Shamanismus und Seelenvorstellungen im Alten China".

«فرو می‌رفت». چنین پدیده‌ای ظاهراً به طور بارزی از «تسخیرهایی» که ما بعداً نمونه‌هایی از آنها را خواهیم دید تفاوت دارد. البته، «پایین رفتن شِن» خیلی سریع به بسیاری از تجربه‌های مشابهی که عاقبت به شکل انبوهِ «تسخیرها» به تدریج ظاهر شدند، پر و بال داد. همواره آسان نیست تا ویژگی خلسه را بر طبق اصطلاحاتی که آن را بیان می‌کند تشخیص داد. به گفتهٔ ماسپرو،[1] **کوئی ـ جو**،[2] «وارد روح شدن»، واژهٔ تائویی مستعمل برای خلسه، صرفاً ممکن است با نشأت‌گیری از تجربهٔ «تسخیر ساحران» تبیین شود. زیرا دربارهٔ ساحره‌ای در حالت خلسهٔ صحبت در حال شِن گفته می‌شد: «این بدن، بدن ساحره است، امّا این روح، روح خداست». ساحره، برای اینکه آن را تجسد بخشد، خودش را با آبی معطر تطهیر می‌کرد، جامهٔ آیینی می‌پوشید، نذوراتی پیشکش می‌نمود؛ «او، با گُلی در دستش، سفرش را [در جستجوی یافتن خدا] با رقصی تقلید نمود که با موسیقی و آوازها، با صدای طبل‌ها و فلوت‌ها همراه بود، تا اینکه او از پا افتاد. این لحظهٔ حضور خدایی بود که از دهان او پاسخ می‌داد».[3]

تائوئیسم، به میزان بیشتری از یوگا و بودیسم، با تعدادی از فنون باستانی خلسه، همگون شد، خصوصاً اگر ما تائوئیسم متأخر را مورد توجه قرار دهیم، که به طور قابل ملاحظه‌ای بواسطهٔ عناصر جادویی به انحراف کشیده شده است.[4] با این وجود، اهمیت نمادپردازی صعود، و در کل،

---

1. H. Maspero 2. kuei-ju

3. Maspero: *Les Religions chinoises*, pp.34, 53-54; *Lea Chine antique*, pp.195ff.

۴. حتی تلاشی صورت گرفته بود تا تائوئیسم و اعمال شمنی بن ـ پو را یکی به حساب آورند؛ نگاه کنید به ص ۶۳۰، پاورقی ۳. در خصوص همگون شدن و جذب عناصر شمنی توسط نو ـ تائوئیسم، همچنین نگاه کنید به،

Eberhard, *Lohalkulturen*, II, pp.315ff.

ما نباید تأثیر و نفوذ جادوگری هندی را فراموش کنیم که وجود آن در دوره متعاقب ورود رهروهای بودایی به چین مسلم است. مثلاً، فو ـ تئو ـ تنگ، رهرو بودایی کوچا، که کشمیر و سایر

ساختار متناسب و طبیعی تائوئیسم آن را از خلسه ـ تسخیر که وجه مشخصهٔ ساحره‌ها بود متمایز می‌سازد. «شمنیسم» چینی («**ووئیسم**»[1] چنانکه گروت آن را اینطور می‌نامد) به نظر می‌رسد پیش از تفوق آیین کنفوسیوس و برتری دین رسمی و دولتی بر زندگی دینی حکمفرما گشته بود. در قرون نخستین پیش از میلاد، کاهنان **وو**، کاهنان واقعی چین بودند.[2] بی‌شک **وو** دقیقاً همان شمن نبود؛ امّا او ارواح را تجسد می‌بخشید، و انجام آن، به درد واسطه گری بین انسان و خدا می‌خورد؛ علاوه بر این، او با کمک ارواح، شفادهنده نیز بود.[3] سهم و نقش زنان **وو** چشمگیر بود.[4] و اکثر **شن**‌ها و **کوئی**‌ها که **وو** آنها را تجسد می‌بخشید، ارواح مردگان بودند.[5] این با تجسد بخشیدن به اشباح است که «تسخیر» به معنای واقعی آن آغاز می‌شود.

به نوشتهٔ وانگ چونگ: «مردگان در میان انسان‌ها از طریق اشخاص زنده‌ای صحبت می‌کنند که خودشان (مردگان) زندگان را به حالت خلسه فرو می‌برند، و **وو**، در حالیکه تارهای سیاهشان را به صدا درمی‌آورد ارواح مردگان را سرزنش می‌کند، که آنگاه از طریق دهان **وو** صحبت می‌کنند، امّا هر آنچه که این مردم می‌گویند همواره کذب و نادرست است».[6] به وضوح این داوری و قضاوت نویسنده‌ای است که مخالف با پدیده‌های واسطه گونه

مناطق هند را دیده بود، در سال ۳۱۰ به چین رسید و تعدادی کارهای بزرگ جادویی را به نمایش گذاشت؛ خصوصاً او از روی صدای زنگ‌ها (زنگوله‌ها) پیشگویی می‌کرد

(Cf. A. F. Wright, "Fo-t`u-têng: A Biography", pp.337ff., 346, 362).

امروزه، مشهور است که «صداهای عرفانی» نقش مهمی را در برخی فنون یوگایی دارند، و در نزد بودایی‌ها، صداهای موجودات آسمانی دئوه‌ها و یاکشاها شبیه صدای زنگ‌های (زنگوله‌های) طلایی است.

(Eliade, *Yoga*, p.390).

1. *wu*-ism
2. Groot, *The Religious System of China*, VI, p.1205.
3. Ibid., pp.1209ff.
4. Ibid., p.1209.
5. Ibid., p.1211.
6. Ibid.

بوده است. امّا انجام خرق عادت توسط زن **وو** در اینجا متوقف نمی‌شد؛ آنها قادر بودند نامرئی شوند. آنها اعضای بدن خود را با چاقوها و شمشیرها می‌بریدند، زبان‌هایشان را قطع می‌کردند، شمشیرها را می‌بلعیدند، از دهان آنها آتش بیرون می‌زد و روی ابری که چون آذرخش برق می‌زد برده می‌شدند. زن **وو** با حرکات موزون چرخشی می‌رقصید، به زبان ارواح حرف می‌زد، و اشیاء دور و بر آنها به هوا بالا می‌رفتند و به هم برخورد می‌کردند.[1] تمام این پدیده‌های مرتاض‌گونه هنوز هم در محافل جادویی و واسطه‌گونه چین بسیار شایع است. حتی ضرورتی ندارد برای دیدن روح و پیشگویی‌های صرف یک **وو** شد؛ کافی است که **شن** کسی را تسخیر کند.[2] مانند همهٔ مناطق دیگر، مدیوم‌گری (واسطه‌گری) و «تسخیر»، گاهی، به شمنیسمی خودانگیخته و منحرف می‌انجامید.

ضرورتی وجود ندارد مثال‌های مربوط به ساحران چینی، **وو**، و تسخیر را افزایش دهیم تا نشان دهیم که در کل چقدر این پدیده، به شمنیسم مانچو، تونگوز و سیبری نزدیک می‌شود.[3] ما صرفاً بر این واقعیت تأکید خواهیم نمود که، در طی اعصار، اهل خلسهٔ چینی بیشتر و بیشتر با ساحران و اشخاص «تسخیر شده» از نوع ابتدایی آن اشتباه شدند. در یک زمان مشخص، و برای یک دورهٔ زمانی طولانی، **وو** چنان به جن‌گیر شبیه بود که او عموماً **وو-شیه**[4] نامیده می‌شد.[5] در عصر ما او **سای کونگ**[6] نامیده می‌شود، و منصب او از پدر به پسر موروثی است. ظاهراً فزونی و تفوق زنان دیگر وجود ندارد. مبتدی پس از تعلیم مقدماتی توسط پدرش، در سخنرانی‌های «انجمن» شرکت می‌کند و پس از تشرفی که قطعاً از نوع شمنی است لقب «مهتر دین» را برای

---

1. Ibid., p.1212.
2. Ibid., pp.1166ff., 1214, etc.
۳. در خصوص عناصر جنسی و بی‌قید و بندی در مراسم وو، نگاه کنید به، ibid., pp.1235, 1239.
4. wu-shih
5. Ibid., p.1192.
6. sai kung

خویش بدست می‌آورد. مراسم عمومی است، و شامل بالا رفتن از **توتی ئوی**،[1] «شمشیر ـ نردبان» می‌شود. مبتدی، پابرهنه، از شمشیرها به سوی یک سکو بالا می‌رود؛ معمولاً نردبان از دوازده شمشیر ساخته می‌شود، و گاهی نردبان دیگری وجود دارد که او از آن پایین می‌آید. آیین تشرف مشابهی در میان کارن‌های برمه یافت می‌شود، که در آنجا طبقه‌ای از کاهنان **وی**[2] نام دارند، واژه‌ای که ممکن است صورت دیگری از **وو** چینی باشد.[3] (به احتمال زیاد، در اینجا نفوذ و تأثیر چین که سنن جادویی محلی باستانی را ملوث ساخته است وجود دارد؛ امّا ضروری به نظر نمی‌رسد تا خود نردبان آیین تشرف را برگرفته از چین قلمداد نماییم. زیرا آیین‌های مشابهی از صعود شمنی در اندونزی و مناطق دیگر یافت شده‌اند).

فعالیت جادویی ـ دینی **سای کونگ** در حوزهٔ آیین تائویی قرار می‌گیرد؛ خود **سای کونگ** لقب **تائوشیه**،[4] «طبیب تائوی» را اختیار می‌کند.[5] او، مخصوصاً به خاطر شهرتش به عنوان جن‌گیر، به طور کامل با **وو** یکی شده است.[6] لباس آیینی‌اش به لحاظ نمادپردازی کیهان‌شناسانه غنی است؛ این لباس اقیانوسی کیهانی را باکوه تی آی[7] در وسط آن، و از این قبیل چیزها، نشان می‌دهد.[8] عموماً **سای کونگ** از مدیوم استفاده می‌کند، به حالتی از جنون

---

1. to t'ui
2. Wee
3. Ibid., pp.1248ff. Ibid., p.1250, n.3, cites A. R. McMahon, *The Karens of the Golden Chersonese*, p.158.

   راجع به آیینی مشابه در میان کاخین‌های برمه نگاه کنید به مثال‌های دیگری (چوانگ، قبیلهٔ تایلندی استان کاوانسگی؛ بومیان فورموسا نواحی شمالی) در

   R. Rahmann, "Shamanisitic and Related Phenomena in Northern and Middle and Middle India", pp.737, 741, n.168.
4. tao shih
5. Groot, VI, p.1254.
6. Ibid., pp.1256ff.
7. T'ai
8. Groot, VI, pp.1261ff.

فرو می‌رود، و به نوبهٔ خودش، قدرت‌های مرتاض‌گونه را به نمایش می‌گذارد؛ او خودش را با چاقوها، و مانند آن، زخمی می‌کند.[1] در اینجا ما نمونهٔ دیگری از پدیده‌ای را داریم که در رابطه با اندونزی و پلی‌نزی به آن اشاره نمودیم: تقلید خودجوش شمنیسم پس از تسخیر. **سای کونگ**، شبیه شمن فیجی، مراسم گذار از آتش را هدایت می‌کند. این مراسم «راه رفتن بر روی آتش» نامیده می‌شود و در جلوی معبد اتفاق می‌افتد، ابتدا **سای کونگ** بر روی زغال‌ها راه می‌رود، و به دنبالش همتایان نوجوان و زیردست و حتی تماشاگران بر روی زغال‌ها راه می‌روند. آیینی مشابه شامل راه رفتن روی «پل شمشیرها» می‌شود. اعتقاد بر اینست که آمادگی روحانی پیش از این مراسم این امر را ممکن می‌سازد تا بر روی شمشیرها و آتش بدون هیچ آسیبی راه بروند.[2] ما در این مورد، و نیز در مثال‌های بیشمار واسطه گری، احضار ارواح، یا دیگر روش‌های غیبی، با پدیده‌ای شایع شبیه شمنیسم خودانگیخته مواجهیم، که طبقه‌بندی آن مشکل است امّا مهم‌ترین ویژگی‌اش **سهولت** آن است.[3]

ما مدعی نیستیم که رد و اثر تاریخ باورها و اعمال شمنی را در چین پیدا

---

1. Ibid., pp.983ff., 1270ff., etc. 2. Ibid., pp.1292ff.

۳. در خصوص شمنیسم در چین معاصر، مقایسه کنید با،

P. H. Doré, *Manuel des superstitions chinoises*, pp.20, 39ff., 82, 98, 103, etc.; S. M. Shirokogoroff, *Psychomental Complex of the Tungus*, pp.388ff.;

در خصوص آیین‌های واسطه گری در سنگاپور،

Alan J. A. Elliott, *Chinese Spirit-Medium Cults in Singapore*, especially pp.47ff., 59ff., 73ff., 154.

در خصوص شمنیسم در میان قبایل بومی فورموسا،

M. D. Coe, "Shamanism in the Bunun Tribe, Central Formosa".

تحقیق و بررسی چنگ ـ تزو شانگ، "der Shamanaismus in China" (diss., Hamburg, 1934) در دسترس ما نبود.

کرده‌ایم. ما حتی مطمئن نیستیم که یافتن رد چنین تاریخی امکان‌پذیر است. بسیار آشکار است که دانشمندان چینی سنن باستانی‌شان را در دو هزار سال گذشته تا چه اندازه تحت فرآیند جامع شرح و تفسیر، اگر نگوییم «تلخیص» درآورده‌اند. هدف ما صرفاً اشاره به حضور شمار قابل ملاحظه‌ای از فنون شمنی در طی کل تاریخ چین بوده است و به این هدف دست یافته‌ایم. مسلماً نباید آنها را متعلق به ایدئولوژی یکسان یا طبقهٔ فرهنگی همسان قلمداد نماییم. مثلاً ما دیده‌ایم که چه تفاوت‌هایی ممکن است بین خلسهٔ فرمانروایان، کیمیاگران، و تائویی‌ها و خلسه ـ تسخیر ساحره‌ها یا دستیاران **سای کونگ** وجود داشته باشد. همین تفاوت‌ها در مضمون و جهت‌گیری روحانی راجع به هر نمادپردازی و روش شمنی دیگر قابل مشاهده است. نظر نهایی ما همواره اینست که چهارچوب کلی شمنی، می‌تواند در سطوح متفاوت هر چند مشابه تجربه شود؛ و این پدیده‌ای است که در آن سوی قلمرو شمنیسم امتداد دارد و ممکن است در خصوص هر نمادپردازی یا باور دینی مشاهده شود.

در کل، چین حضور تقریباً همهٔ عناصر سازندهٔ شمنیسم را نشان می‌دهد: صعود به آسمان، فراخوانی و جستجو برای یافتن روح، تجسد «ارواح»، تسلط بر آتش و سایر کارهای برجسته مرتاضی، و مانند آن. از سوی دیگر، پایین رفتن‌ها به دوزخ، خصوصاً پایین رفتن با هدف بازگرداندن روح شخصی بیمار یا تنها یک مرده، به نظر می‌رسد کمتر معمول باشد، هر چند که همهٔ این بن‌مایه‌ها در فرهنگ عامهٔ چین اثبات می‌شوند. بر این اساس داستانی راجع به شاه مو اهل چو[1] وجود دارد، که به اعماق زمین، به کوه کونلون[2] و حتی دورتر، سفر کرد، تا اینکه او پس از عبور از پل فی‌البداهه ساخته شدهٔ

---

1. King Mu of Chu
2. Kunlun

ماهیان و لاک‌پشت‌ها بر روی یک رودخانه به ملکه مادر غرب[1] (=مرگ) رسید؛ و ملکهٔ ما در غرب یک شعر و تعویذ برای عمر طولانی به او داد.[2] همچنین داستانی از هوتی[3] دانشمند وجود دارد، که از راه کوه مردگان به دوزخ پایین رفت و رودی را دید که ارواح درستکار از طریق پلی طلایی از آن عبور کردند، در حالیکه گناهکاران شناکنان از آن عبور نمودند و مورد حمله شیاطین قرار گرفتند.[4] در نهایت، ما روایتی منحرف از اسطورهٔ اورفئوس را نیز می‌یابیم: مو ـ لیان[5] قدیس بودایی از طریق نهان‌بینی عرفانی آگاه می‌شود که مادرش، که نتوانسته بود در زندگی‌اش خیرات دهد، از گرسنگی در دوزخ رنج می‌برد، و به کمک او می‌شتابد؛ او مادرش را بر پشت خود می‌گذارد و او را به آسمان می‌برد.[6] دو داستان دیگر در مجموعهٔ ابرهارد بن‌مایهٔ[7] اورفئوس را نشان می‌دهد. در داستان اول، مردی به جهان دیگر پایین می‌رود تا به دنبال همسر مرده‌اش بگردد. او همسرش را در کنار چشمه‌ای پیدا می‌کند، امّا همسرش از او خواهش می‌کند برود، زیرا او روح شده است. با وجود این، شوهر برای مدتی در قلمرو اشباح می‌ماند. عاقبت این زوج با همدیگر فرار می‌کنند، امّا به مجرد اینکه آنها به زمین برگشتند همسرش داخل خانه می‌شود و ناپدید می‌گردد. در همین لحظه خانم خانه دختری را به دنیا می‌آورد. وقتی

---

1. the Queen Mother of the West
2. Richard Wilhelm, tr., *Chinesische Volksmarchen*, pp.90ff.
3. Hu Ti
4. Ibid., pp.116ff. See also Ibid., pp.184ff. (گزارشی از سفری دیگر به دوزخ).
5. Mu-lian
6. Ibid., pp.126-27.

   در مقایسه با این داستان‌های نزول و پایین‌روی، تعداد داستان‌هایی که به صعودهای آسمانی و سایر معجزات جادویی اشاره دارند به طور بسیار بارزی بیشتر است. همچنین مقایسه کنید با، Eberhard, *Typen chinesischer Volksmärchen*, S. V. "Aufsteigen im Himmel".
7. Nos. II, pp.144, 145.

بچه بزرگ می‌شود، شوهرش پی می‌برد که او همسرش است، و برای بار دوم ازدواج می‌کند. در داستان دوم این پدر است که به دوزخ پایین می‌رود تا پسر مرده‌اش را بازگرداند، امّا پسر او را نمی‌شناسد، و اقدام پدر بی‌نتیجه می‌ماند.[1] امّا همهٔ این داستان‌ها به فرهنگ عامهٔ جادویی آسیا تعلق دارند و برخی از آنها شدیداً از بودیسم تأثیر پذیرفته‌اند؛ از اینرو این حدس و گمانی خواهد بود که از روی آنها وجود قطعی آیین نزول به جهان زیرین را استنتاج نماییم. (مثلاً، در داستان گورو مو ـ لیان، هیچ اشاره‌ای به اسیر کردن شمنی روح وجود ندارد). به احتمال زیاد، آیین شمنی پایین رفتن، اگر هم در شکلی که در آسیای مرکزی و شمالی یافت می‌شود وجود داشت، ولی پس از شکل آیین پرستش نیاکان، که به «دوزخ» معنا و اهمیت دینی کاملاً متفاوتی می‌دهد، منسوخ شد.

ما باید بر نکته‌ای دیگر تأکید کنیم، گرچه این فراتر از موضوع شمنیسم در معنای دقیق آن است، ولی با این وجود مهم است: ارتباطات بین شمن و حیوانات و سهم اساطیر حیوانی در بسط شمنیسم چینی. «حرکت پای» یو بزرگ[2] متفاوت از رقص جادوگران نبود؛ امّا یو نیز لباس مبدل خرس را می‌پوشید و، تا حدودی، روح خرس را تجسد می‌بخشید.[3] شمن توصیف شده در چولی[4] نیز پوست خرس می‌پوشید، و ذکر مثال‌های بیشتر راجع به آیین شناخته شده در قوم‌شناسی یعنی «شعائر پرستش خرس» که در آسیای شمالی و نیز در آمریکای شمالی اثبات می‌شود آسان خواهد شد.[5] این اثبات شده است که چینیان باستان به نوعی ارتباط، آکنده

---

1. Eberhard, *Typen*, pp.198ff.
2. Yu the Great
3. Cf. C. Hentze: *Mythes et symboles lunaires*. pp.6f.; "Le Culte de l'ours et du tigre et le t'ao-t'ié"; p.54; *Die Sakralbronzen und ihre Bedeutung in den frühchinesischen Kulturen*, p.19; Granet, *Danses et légendes*, II, pp.563ff.
4. chou li
5. A. Irving Hallowell, "Bear Ceremonialism in the Northern Hemisphore", N. P.

از نمادپردازی فوق‌العاده پیچیدهٔ کیهان‌شناختی و آیین تشرف، بین رقص شمنی و حیوان معتقد بودند. متخصصین با تصور هرگونه بقایایی از توتمیسم چینی در اسطوره‌شناسی و آیینی که انسان و حیوان را به هم پیوند می‌دهد مخالف‌اند.[1] بلکه، این روابط، کیهان‌شناختی (معمولاً حیوان نمایانگر شب، ماه، زمین و غیره است) و مربوط به آیین تشرف (حیوان = نیای اسطوره‌ای = تشرف‌دهنده) هستند.[2]

همهٔ این واقعیات را در پرتو آنچه ما اکنون راجع به شمنیسم چینی آموخته‌ایم چگونه باید تفسیر کرد؟ باید از ساده‌انگاری بیش از حد و تبیین هر چیزی بر طبق چهارچوب کلی واحد حذر نماییم. «شعائر پرستش خرس» بی‌شک با جادوگری و اساطیر شکار مرتبط است. ما می‌دانیم که شمن در تضمین فراوانی شکار و خوش‌شانسی شکارچیان (پیشگویی‌های هواشناختی، تغییر وضعیت هوا، سفرهای عرفانی به سوی مادربزرگ حیوانات، و غیر آن) نقش قطعی را ایفا می‌نماید. امّا ما نباید فراموش کنیم که روابط بین شمن (و، در واقع، «انسان ابتدایی» به طور کلی) و حیوانات به لحاظ ویژگی روحانی هستند و به شوری عرفانی تعلق دارند که نگرش جدید

Dyrenkova, "Bear Worship among Turkish Tribes of Siberia", pp.411-40; Hans Findeisen, "Zur Geschichte der Barenzeremonie"; A. Alfoldi, "The Bear Cult in and Matriarchy in Eurasia"

(پروفسور آلفولدی با نهایت لطف ترجمهٔ انگلیسی این مقاله مهم را در اختیار ما گذاشتند). نیز مقایسه کنید با،

Marius Barbeau, "Bear Mother".

1. Cf. Dyrenkova, p.453; Hentze: "le Culte de l'ours et du tigre", p.68; *Die Sakralbronzen*, pp.45, 161.
2. On all this, See Hentze's studies, especially *Mythes et symbols lunaires; Objets rituels, croyances et dieux de la chine antique et de l'Amerique; Fruhchinesische Bronzen und Kultdarstellungen.*

و تقدس‌زدایی شده به سختی می‌تواند آن را تصور کند، زیرا انسان ابتدایی، با پوشیدن پوست حیوان به آن حیوان تبدیل می‌شد، و خودش را استحاله یافتهٔ آن حیوان احساس می‌نمود. ما دیده‌ایم که حتی امروز شمن‌ها بر این باورند که آنها قادرند خودشان را به حیوانات مبدل سازند. ثبت این واقعیت که شمن‌ها با پوشیدن پوست‌های حیوانی خود را به صورت حیوانات درمی‌آورند حاصل چندانی نخواهد داشت. ما دلایلی داریم تا معتقد شویم که این تغییر شکل جادویی «به بیرون رفتن از خود» می‌انجامد و غالباً در تجربهٔ خلسه‌آمیز نمود می‌یابد.

تقلید از راه رفتن حیوان یا پوشیدن پوست آن کسب نوعی نحوهٔ وجودی فرابشری بود. به هیچ‌وجه مسألهٔ بازگشت به «زندگی حیوانی» صرف در میان نبود؛ حیوان، که شمن خودش را با آن یکی می‌پنداشت، در گذشته آکنده از اساطیر بود،[1] و در واقع آن حیوانی اسطوره‌ای، یعنی نیا یا خالق بود. انسان

---

۱. تعدادی از بن‌مایه‌های حیوانی و خصوصاً پرنده‌شناختی در تصویرنگاری نخستین چین یافت می‌شوند

(Hentze, *Die Sakralbronzen*, pp.115ff.)

بن‌مایه‌های چندی از این تصویرنگاری اشاره به طرح‌های روی لباس‌های شمنی، مثلاً مارها دارند

(ibid. figs.146-48)

لباس شمن‌های سیبری احتمالاً تحت تأثیر برخی اعتقادات جادویی ـ دینی چینی بوده است (ibid., p.156). Cf. also Id.: "Schamanenkronen zur Han-Zeit in Korea"; "Eine Schamanendarstellung auf cinem Han-Relief"; "Eine Schamanentracht und ihre Beseutung fur die altainesische Kunst und Religion".

آلفرد سالمونی شمن‌هایی را در تصویر دو رقاص می‌بیند که شاخ گوزن بر سر دارند و بر روی ظرف برنزی دورهٔ متأخر چوکنده‌کاری شده بودند و ظاهراً در زمان چانگ‌شا یافت شدند؛ مقایسه کنید با،

Antler and Tongue: An Essay on Ancient Chinese Symbolism and Its Implications.

با تبدیل شدن به این حیوان اسطوره‌ای، چیزی بسیار بزرگ‌تر و قوی‌تر از خودش می‌شد. ما محقیم که چنین بپنداریم که این فرافکنی به وجودی اسطوره‌ای، همزمان مرکز هستی و تجدید حیات جهان، تجربهٔ وجدآمیزی را ایجاد می‌کرد، که قبل از پایان یافتن خلسه، قدرتش را به شمن نشان می‌داد و باعث ایجاد برقراری ارتباط او با زندگی کیهانی می‌شد. ما صرفاً یادآوری نقش الگوی نمونه‌ای را ضروری می‌دانیم که در روش‌های عرفانی تانویی توسط برخی حیوانات ایفا می‌شود تا غنای روحانی تجربهٔ «شمنی» را که هنوز هم تداعی‌کنندهٔ خاطره چین باستان است تحقق بخشد. آن کسی که محدودیت و سنجش‌های نادرست بشریت را فراموش می‌کرد، قادر بود به درستی رفتار و حرکات حیوانات ـ طرز راه رفتن، نفس کشیدن، نعره زدن، و مانند آنها را ـ تقلید کند، و بُعد تازه‌ای را می‌یافت: خودانگیختگی، آزادی، «موافقت و هم‌داستانی» با تمام نظام‌های کیهانی و، در نتیجه، سعادت و جاودانگی.

به نظر ما اگر از این دید نگاه کنیم، آیین‌های باستانی چین که بسیار شبیه «شعائر پرستش خرس» هستند ارزش‌های عرفانی آنها را نشان می‌دهند و ما را قادر می‌سازند تا دریابیم که چگونه خلسه به یک اندازه ممکن بود از طریق

ار. هین ـ گلدرن با بازبینی کتاب سالمونی در *Artibus Asiae* این تفسیر را می‌پذیرد و اشاره می‌کند که ویلیام واتسون سابقاً به همین نتیجه رسیده بود؛ مقایسه کنید با،

"A Grave Guardian from Ch'ang-sha".

تأثیر احتمالی لباس شمنی روی زرهٔ نظامی را می‌توان به طور مفیدی با شرح و جزئیات مطالعه و بررسی نمود؛ مقایسه کنید با،

K. Meuli, "Scythica", p.147, n.8; F. Altheim, *Geschichte der Hunnen*, I, pp.311f.

لباس شمن چینی، شامل زرهی فلس‌مانند، در گذشته در دورهٔ باستان اثبات می‌شود؛ مقایسه کنید با،

Laufer, *Chinese Clay Figures*, especially pp.196ff., and Pls. XV-XVII.

تقلید از رقص حیوان[۱] و با رقصی که از صعود آسمانی تقلید می‌کرد، حاصل گردد؛ در هر دو مورد «از خود خارج شده» و ناپدید می‌گشت. گاهی نمود این پرواز عرفانی «نزول» یک خدا یا روح، صرفاً موضوع اصطلاح‌شناسی بود.

مغولستان، کره، ژاپن

شمنیسم، در ادغام شدید با لامائیسم، ویژگی مذهب مونگور[۲] از سیننگ[۳] در شمال شرقی چین است، قومی که چینی‌ها آنها را با نام تی یو ـ جن،[۴] یعنی «مردم کشور» می‌شناختند.[۵] در میان مغول‌ها، از همان ابتدای قرن هفدهم لامائیسم تلاش نمود تا شمنیسم را از میان بردارد.[۶] امّا دین کهن مغولی در نهایت بدون از دست دادن ویژگی خاص خودش تأثیرات لامایی را جذب نمود.[۷] حتی تا همین اواخر شمن‌ها و شمن زنان هنوز هم نقش مهمی در زندگی دینی قبایل ایفا می‌کردند.[۸]

---

۱. نقش فلزکاری و نمادپردازی‌اش در ساختار جادوگری و عرفان چینی ماقبل تاریخ نیز باید مورد توجه واقع شود؛ نگاه کنید به،

Granet, *Danses et Légendes*, II, pp.496ff., 505ff.

ارتباطات بین شمنیسم و قالب‌ریزان فلزات و آهنگران مشهور هستند؛ نگاه کنید به ص۶۶۲ به بعد. همچنین مقایسه کنید با،

Eliade, *The Forge and the Crucible*, pp.62ff.

2. Monguor 3. Sining

4. T'u-jen

5. Cf. D. Schröder, "Zur Religion der Tujen", last art, especially pp.235ff.; L. M. J. Schram, *The Monguors of the Kansu-Tibetan Border*, Pt.2, especially pp.76ff., 91ff.

6. Cf. W. Heissig: "Schamanen und Geisterbeschwöreer im Küriye-Banner", p.40f.; "A. Mongolian Source to the Lomaist Suppression of Shamanism in the 17th Century", pp.500ff. and passim.

7. Cf. J. P. Roux, "Elements Chamaniques dans les Textes Pre-Mangols".

8. Cf. Heissig, "Schamanen und Geisterbeschwöreer", pp.42, pp.40ff.;

در کره، که شمنیسم از همان ابتدای دورهٔ هان[1] اثبات می‌شود،[2] شمن‌های مرد لباس‌های زنان را می‌پوشند، و تعدادشان از شمن زنان کمتر است.[3] تعیین «منشأ» شمنیسم کره‌ای مشکل است؛ ولی منشأ آن ممکن است شامل عناصر نواحی جنوبی شود، امّا وجود شاخ‌های گوزن بر روی دستمال سر شمن دوره هان به ارتباطات با آیین پرستش گوزن نر که ویژگی ترک‌های باستان است اشاره دارد.[4] علاوه بر این، آیین پرستش گوزن نر خاص فرهنگ‌های شکارچی و صحرانشین است، که شمن زنان در آن ظاهراً نقش چندانی ندارند. برتری کنونی شمن زنان در کره ممکن است نتیجه وخامت وضع شمنیسم یا نتیجهٔ تأثیرات از نواحی جنوب باشد.

علاوه بر این تاریخ شمنیسم در ژاپن مبهم است، هر چند که ما یافته‌های مفصلی در خصوص اعمال شمنی معاصر، خصوصاً بواسطهٔ تلاش‌ها و آثار ناکایاما تارو[5] و هوری ایچیرو[6] در اختیار داریم. برای آگاهی از ابعاد و دوره‌های مختلف شمنیسم ژاپنی باید منتظر انتشار اثر جامع ماسائو اوکا[7] راجع به تاریخ فرهنگی ژاپن باستان باشیم.[8] همانطور که امروز اثبات شده

در خصوص شمنیسم مغولی، همچنین مقایسه کنید با،

W. Schmidt, *Der Ursprung der Gottesidee*, X. pp.94-100, and N. Poppe's remarks in *Anthropos*, XLVIII (1953), pp.327-28; V. Dioszegi, "Problems of Mongolian Shamanism".

1. Han

2. Cf. Hentze, "Schamanenkronen".

3. Cf. Eberhard, *Lokalkulturen*, II, pp.313ff.; M. C. Haguenauer, "Sorciers et sorcières de Corée."

4. Cf. Eberhard, *Lokalkulturen*, II, pp.501ff.

5. Nakayama Taro

6. Hori Ichiro

7. Masao Oka

۸ در خصوص شمنیسم، مقایسه کنید با یافته‌ها و اطلاعات ارائه شده، پس از دست‌نوشتهٔ منتشر نشدهٔ ماسائو اوکا توسط

Alexander Slawick, "Kultische Geheimbünde der Japaner und Germanen", pp.677, 688ff, 733, 757.

است، شمنیسم ژاپن تا حدی از شمنیسم به معنای واقعی آن از نوع آسیای شمالی و یا سیبری تفاوت دارد. شمنیسم ژاپن عمدتاً روش تسخیر توسط اشباح است و تقریباً به طور انحصاری توسط زنان انجام می‌شود. به گفتهٔ ماتیاس ادر، وظایف اصلی شمن زنان عبارتند از: ۱. آنها روح شخص مرده را از عالم ماوراء احضار می‌کنند. در عرف عمومی، این شینیکوچی،[1] یعنی، «دهان فرد مرده» نامیده می‌شود. وقتی آنها روح فرد زنده‌ای را از جایی دور احضار می‌کنند، آن **ایکیکوچی**،[2] یعنی «دهان شخص زنده» نامیده می‌شود. ۲. آنها موفقیت یا ناکامی مراجعه کننده را پیشگویی می‌کنند؛ اصطلاح متداول، **کامیکوچی**،[3] یعنی «دهان خدا» است. ۳. آنها بیماری و سایر پلیدی‌ها را بیرون می‌کنند و تطهیر دینی را انجام می‌دهند. ۴. آنها از خدایشان نام دارویی را که باید در برابر بیماری خاص استفاده شود می‌پرسند. ۵. آنها اطلاعاتی در خصوص اشیاء گمشده بدست می‌دهند. کارهایی که غالباً از شمن زن خواسته می‌شود احضار اشخاص مرده و ارواح اشخاص زنده نه چندان دور، و پیشگویی بخت خوب و بد، هستند. ارواحی که از عالم ماوراء احضار می‌شوند در بیشتر موارد ارواح والدین و خویشاوندان، محبوبان یا دوستان هستند.[4]

بسیاری از شمن زنان ژاپنی از زمان تولد نابینا هستند. در عصر ما «خلسهٔ» آنها غیر طبیعی و به طور ناشیانه‌ای مصنوعی است.[5] در حالیکه تصور می‌شود روح متوفی از طریق دهان او صحبت می‌کند، شمن زن با گردنبند مروارید یا یک کمان ور می‌رود.[6] داوطلب به مدت سه تا هفت سال توسط شمن زنی رسمی تعلیم می‌یابد، و پس از آن این دختر با خدای محافظش

---

1. Shinikuchi
2. ikikuchi
3. Kamikuchi
4. "Schamanismus in Japan", p.368.
5. Ibid., p.371.
6. Ibid., p.377.

ازدواج می‌کند.[1] در برخی نواحی تشرف شامل یک آزمون سخت جسمانی نیز می‌شود، که در پایان آن مبتدی بیهوش روی زمین می‌افتد. تحرک و جنب و جوش دوباره‌اش شبیه «تولد» (**تانجو**)[2] دانسته می‌شود، و او لباس‌های عروس می‌پوشد. به نظر می‌رسد ازدواج عرفانی شمن زن با خدای محافظش رسم و آیینی باستانی باشد. «روح خدایان زن» (**میکوگامی**)[3] که در گذشته در **کوجیکی**،[4] **نیهونجی**،[5] و سایر منابع باستانی اثبات می‌شوند، خدایانی هستند که در آنها روح ـ زنی [یعنی، شمن زنی] هست که خود او را چون خدا مقدس می‌دارند؛ بعدها، خدایان از ازدواج بین روح ـ زن و خدا متولد شدند. چنین روح ـ زنانی «مادران الهی»[6] یا «مادران مقدس»[7] نیز نامیده می‌شوند. فهرستی در انگیشیکی[8] خدایانی که در معابد پرستش می‌شوند شامل یک رشتهٔ کامل از این خدایان روح ـ زن (**میکوگامی**) می‌شود. علاوه بر این روح زنانی (**میکو**)[9] که رسماً در پرستشگاه‌ها به خدایشان خدمت می‌کنند، به اصطلاح، «زوج‌های یک شبِ» (ایچیا یا ـ تزوما)[10] غیر رسمی نیز وجود داشتند، که همخوابه‌شان خدایی سرگردان (**ماریتو**)[11] بود که به ملاقات آنها می‌آمد. به عنوان نشانه‌ای از این نقش خاص، چنین زنانی تیری پوشیده از پر سفید را بر روی تیرک خرپشته (پشت‌بام) خانه‌شان می‌گذارند. وقتی خدایی زنی را برای خدمت به خود در پرستشگاهش فرا می‌خواند، او [زن] با خود دیگ برنج (**مشیبیتزو**)[12] برای گرم نگه داشتن برنج پخته شده؛ از این ظرف، برنج در کاسه‌های برنج روی میز کشیده می‌شود) و ماهی‌تابه، یعنی،

---

1. Ibid., pp.372f.
2. tanjō
3. mikogami
4. kojiki
5. Nihongi
6. Divine Mothers
7. Holy Mothers
8. Engishiki
9. miko
10. ichiya-tsuma
11. Marebito
12. Meshibitsu

وسایلی نظیر آنچه عروس همراه دارد با خود می‌آورد. تا همین اواخر، نزدیکی بین روح ـ زن و کاهن معبد بخشی از برنامهٔ تشرف بود. خدا خودش را ظاهر ساخته بود».[۱]

این ازدواج با خدا به رسوم شمن زنان ساوارایی اشاره دارد ـ امّا با این تفاوت که در ژاپن ما تجربهٔ خلسه‌آمیز پر شور شخصی را که در مورد دختر ساوارایی بسیار درخور توجه است، نمی‌یابیم. به نظر می‌رسد ازدواج با خدای محافظ، در ژاپن، نتیجهٔ یک رسم باشد تا تقدیری شخصی. علاوه براین، برخی عناصر وجود دارند که با ساختار جادویی زنانه سازگار نیستند: مثلاً کمان و اسب.[۲] تمام اینها در ما این تصور را ایجاد می‌کنند که در اینجا ما شمنیسمی تلفیقی و متأخر داریم. از سوی دیگر، «روح ـ زنان خدایان» و برخی آیین‌های مربوط به آنها ممکن است با ویژگی‌های خاص مادرسالاری قابل مقایسه باشند. حاکمان زن دولت‌های محلی، سرپرستان زن خانواده‌ها، ازدواج در محل اقامت خانوادهٔ همسر، ازدواج با مسافران، کلان مادرسالار با کلان برون‌همسری، و مانند آن.[۳]

ظاهراً ادر به اهمیت بررسی و تحقیق چارلز هاگونوئر[۴] پی نبرده است.[۵] گرچه در این بخش نخست، مؤلف عملاً منشأ شمنیسم ژاپنی را مورد بحث و بررسی قرار نمی‌دهد، ولی او تعدادی از واقعیات را ذکر می‌کند، که به نظرش، به شباهت‌ها با شمنیسم آلتایی اشاره دارند:

---

1. Ibid., p.374. Cf. W. P. Fairchild, "Shamanism in Japan".

۲. در خصوص تندیسچه‌های سر اسبی، مقایسه کنید با،

ibid., p.378.

3. Ibid., p.379.

4. Charles Haguenauer

5. *Origines de la civilisation Japonaise; Introduction à l'étude de la préhistoire du Japon* (Vol.I, Paris, 1956).

مثلاً، آنچه ما در خصوص رفتار و نقش ساحره در ژاپن باستان می‌دانیم ـ علیرغم تلاشی که توسط تدوین‌گران سالنامه امپراتوری شده است تا با سکوت او را نادیده بگیرند و تنها رقیب او، یعنی کاهنه ـ پاکدامن، **میکو**، را ذکر نمایند، که در دربار یاماتو جایگاهی را در میان اجراکنندگان آیین بدست آورده بود ـ (مؤلف کتاب) او را هم با همتای کره‌ای‌اش، **مودای**،[1] ... و هم با شمن زنان آلتایی یکی می‌گیرد. وظیفهٔ اصلی همهٔ این ساحره‌ها شامل وادار ساختن روح به پایین رفتن (ژاپنی، **اُر. اُ ـ س. او**[2]) به سوی ستون (تیرک مقدس یا هر جایگزین دیگر) یا تجسد بخشیدن به روح به منظور خدمت به عنوان واسطهٔ بین آن و زندگان، و سپس بازگرداندن آن بود. اینکه تیرکی مقدس در ارتباط با این اعمال و مناسک مورد استفاده بود بر طبق این واقعیت استنتاج خواهد شد که واژه هاژیرا[3] (ستون) در ژاپن به عنوان اصطلاحی خاص و مستعمل در برشمردن موجودات مقدس به کار می‌رود.[4] علاوه بر این، وسایل حرفه‌ای ساحرهٔ ژاپنی همان وسایل مورد استفاده توسط همتایان او در سرزمین اصلی، یعنی طبل... جغجغه... آینه... و شمشیری با نام کاتا.نا[5] (واژه‌ای دیگر با منشأ آلتایی) بود که قابلیت‌های ضد شیطانی‌شان از ظواهر فرهنگ عامهٔ ژاپنی روشن می‌شوند.[6]

ما باید منتظر دنبالهٔ کتاب گونوثر باشیم تا آگاه شویم در چه مرحله‌ای، و به چه طریقی، شمنیسم آلتایی ـ نهادی تقریباً به طور انحصاری مردانه ـ به عنصر

---

1. muday
2. or.o-s.u
3. hasira
4. Cf. JA, 1934, p.122.
5. Katä.na
6. Origines, pp.178-79.

سازندهٔ سنت دینی خصوصاً زنانه تبدیل شد. نه شمشیر نه طبل در اصل وسایلی متعلق به جادوگری زنانه نیستند. این واقعیت که آنها توسط شمن زنان مورد استفاده قرار می‌گیرند نشان می‌دهد که آنها در گذشته جزئی از وسایل ساحران و شمن‌ها بودند.[1]

۱. جاذبه‌ای که بواسطهٔ قدرت‌های جادویی جنس مخالف اعمال می‌شود مشهور است؛ مقایسه کنید با،

Eliade, *Birth and Rebirth*, pp.79ff.

فصل سیزدهم

اساطیر، نمادها و آیین‌های مشابه

ایدئولوژی‌های شمنی مختلف تعداد مشخصی از بن‌مایه‌های اسطوره‌ای و نمادپردازی‌های جادویی ـ دینی را در خود جذب کرده‌اند. بدون هیچ قصدی در برشمردن همهٔ آنها، چه رسد به مطالعه و بررسی جامع آنها، ما ذکر برخی از این اساطیر و نمادها را دارای اهمیت می‌دانیم تا نشان دهیم به چه نحو آنها با شمنیسم سازگاری یافته، و دوباره ارزش‌گذاری شدند.

سگ و اسب

اسطوره‌شناسی سگ به طور کامل در کتاب فِرِدا کرتشمار مورد بررسی قرار می‌گیرد.[1] شمنیسم به معنای واقعی آن هیچگونه نوآوری در این جهت

---

1. *Hundestammvater und Kerberos*, I-II; Cf. especially II, pp.222ff., 258f.; See also W. Koppers, "Der Hund in der Mythologie der zirkumpazifischen Völker", و اشارات پل پلیوت در بازبینی از مطالب پیشین (*T'oung Pao*, XXVIII [1931], pp.463-70).

در خصوص سگ ـ نیا در میان ترک ـ مغول‌ها، مقایسه کنید با،

Pelliot, Ibid., and Rolf A. Stein, "Leao -- Tche", pp.24ff.

در خصوص نقش اسطوره‌ای سگ در چین باستان، نگاه کنید به،

E. Erkes, "Der Hund im alten China", pp.221ff.

عرضه نکرد. شمن در طی نزولش به جهان زیرین با سگ آیین خاکسپاری روبرو می‌شود، همچنانکه او در طی تن دادن به آزمون سخت آیین تشرف با درگذشتگان یا قهرمانان مواجه می‌گردد. این خصوصاً انجمن‌های سرّی مبتنی بر تشرف جنگی هستند ـ تا آنجاکه خلسه‌ها و مراسم جنون‌آمیزشان را بتوان «شمنی» نامید ـ که اسطوره‌شناسی و جادوگری مربوط به سگ و گرگ را توسعه داده و از نو تفسیر کردند. برخی جوامع سرّی آدمخوار، و به طور کلی، گرگ آدم‌ها، مستلزم تغییر شکل جادویی عضو (انجمن سرّی) به سگ یا گرگ هستند. شمن‌ها، نیز می‌توانند خود را به صورت گرگ درآورند، امّا به معنایی متفاوت از گرگ آدم‌ها؛ همانطور که ما دیدیم، آنها می‌توانند برخی از اشکال دیگر حیوانی را به خود بگیرند.

نقش و جایگاهی که اسب در اساطیر و آیین شمنی به عهده می‌گیرد کاملاً متفاوت است. به طور بارزی حیوان آیین خاکسپاری و هادی روح به دنیای دیگر،[1] یعنی «اسب»، در شرایط مختلف، به عنوان روشی برای دستیابی به خلسه، یعنی، «بیرون آمدن از خود» که سفر عرفانی را امکان‌پذیر می‌سازد توسط شمن به کار گرفته می‌شود. این سفر عرفانی ـ تکرار می‌کنیم ـ ضرورتاً به سوی دوزخ نیست. «اسب» شمن را قادر می‌سازد تا در هوا پرواز کند، و به آسمان‌ها برسد. جنبهٔ بارز و اصلی اساطیر مربوط به اسب دوزخ نیست بلکه

در خصوص سگ دوزخی در تصورات هندی، مقایسه کنید با،

E. Arbman, *Rudra*, pp.257ff.; B. Schlerath, "Der Hund bei den Indogermanen"; in Germamic mythology, H. Güntert, *Kalypso*, pp.40ff., 55ff.;

در ژاپن حیوان مربوط به خاکسپاری وجود ندارد

A. Slawik, "Kultische Geheimbünde der Japaner und Germanen", pp.700ff.; in Tibet, S. Hummel, "Der Hund in der religiosen Vorstellungswelt des Tibeters".

1. See L. Malten, "Das Pferd im Totenglauben". Cf. also V. I. Propp, *Le radici storiche dei racconti di fate* (tr. from Russ.), pp.274ff.

خاکسپاری است؛ اسب تصویری است اسطوره‌ای از مرگ و از اینرو در ایدئولوژی‌ها و فنون خلسه گنجانده می‌شود. اسب شخص متوفی را به عالم ماوراء می‌برد؛ و آن موجب «نفوذ در سطح» می‌شود، یعنی عبور از این عالم به عوالم دیگر. و به این دلیل است که اسب در برخی از انواع تشرف مردانه (مانربونده)[1] از نقش مهم و در درجهٔ اوّل اهمیت برخوردار است.[2]

«اسب» ـ یعنی، چوبدستی سر اسبی ـ توسط شمن‌های بوریات در رقص‌های خلسه‌آمیزشان مورد استفاده قرار می‌گیرد. ما رقصی مشابه را در ارتباط با جلسهٔ احضار ارواح ماچی آروکانی ذکر کرده‌ایم.[3] امّا رقص خلسه‌آمیز بر روی چوبدستی ـ اسب به طور بسیار گسترده‌ای اشاعه دارد. ما خود را به مثال‌های اندکی محدود خواهیم ساخت. در میان باتاک‌ها، در طی قربانی اسب به احترام نیاکان، چهار رقاص بر روی چوبدستی‌هایی که به شکل اسب‌ها کنده کاری شده می‌رقصند.[4] در جاوه و بالی نیز اسب به همین صورت با رقص خلسه‌آمیز پیوند و ارتباط دارد.[5] در میان گارو[6]ها «اسب» بخشی از آیین برداشت محصول را تشکیل می‌دهد. بدن اسب از ساقه‌های موز، و سر و سُم‌هایش از نی ساخته می‌شود. سر بر روی چوبدستی قرار داده می‌شود و طوری نگه داشته می‌شود که بلندی آن تا قفسهٔ سینه می‌رسد. مرد با گام برداشتن به عقب و جلو رقصی دیوانه‌وار را اجرا می‌کند در حالیکه، در برابر او، کاهن می‌رقصد، و وانمود می‌کند به «اسب» اشاره می‌کند.[7]

---

1. Männerbünde
2. Cf. O. Höfler, *Kultische Geheimbünde der Germanen*, I, pp.46ff.; Slawik, "Kultische Geheimbünde der Japaner und Germanen", pp.692ff.

۳. صفحات قبل، ص ۴۸۳ و بعد از آن.

4. Cf. J. Warneck, *Die Religion der Batak*, p.88.
5. Cf. B. de Zoete and W. Spies, *Dance and Drama in Bali*, p.78.
6. Garo
7. Biren Bonnerjea, "Materials for the Study of Garo Ethnology"; Verrier Elwin:

و. الوین[1] آیین مشابهی را در میان موریاهای باستر گزارش کرده است. در سِمورگائون[2] لینگوپِن[3] خدای بزرگ گوندها چندین «اسب» چوبی در عبادتگاهش دارد. این «اسب‌ها» در زمان میهمانی این خدا توسط واسطه‌ها حمل می‌شوند و برای ایجاد خلسهٔ جذبه‌آمیز و غیبگویی به‌کار می‌روند. «من در متاواند[4] به مدت چندین ساعت شاهد رفتارهای عجیب و غریب واسطه‌ای بودم که بر روی شانه‌هایش اسب چوبی خدای قبیله‌اش را حمل می‌کرد و در باندوپال[5] یک واسطه "در حالیکه آهسته قدم برمی‌داشت، به صورت مارپیچی حرکت می‌کرد، جفتک می‌زد و خیز برمی‌داشت" دو مایل جلوتر از ماشین کم‌سرعتِ من زمانی که ما راهمان را به جنگل برای مارکا پاندوم[6] (خوردن آیینی انبه‌ها) باز می‌کردیم اسبی خیالی را بر روی شانه‌هایش حمل می‌کرد. آنها به من گفتند: "خدا سوار او می‌شود"، "و او هر بار نمی‌تواند رقصیدن را برای چندین روز متوقف کند". در یک مراسم عروسی در مالاکوت،[7] من واسطه‌ای را سوار بر اسبی چوبی ویژه دیدم، و باز هم در منطقهٔ دوروا[8] به سمت جنوب، من مردی را دیدم در حالیکه دو لنگه بر روی یک اسب چوبی مشابه می‌رقصید. در هر دو مورد سوار در صورتی که با حوادث و اتفاقات غیر مترقبه مواجه می‌شد به حالت خلسه فرو می‌رفت و قادر بود علت ماوراء طبیعی مشکل را تشخیص دهد».[9]

در مراسم دیگری، لاروکاج[10] های گوند ـ پاردهان،[11] «اسب‌های خدا»

"The Hobby Horse and the Ecstatic Dance", p.211; *The Muria and Their Ghotul*, pp.205-09.

1. V. Elwin
2. Semurgaon
3. Lingo pen
4. Metawand
5. Bandopal
6. Marka Pandum
7. Malakot
8. Dhurwa
9. "The Hobby Horse", pp.212-13; *The Muria*, p.208.
10. Laru kaj
11. Gond-Pardhan

رقصی خلسه‌آمیز را انجام می‌دهند.[۱] ما همچنین می‌توانیم متذکر شویم که چندین قبیلهٔ بومی هند مرده‌شان را بر پشت اسب در معرض دید، نشان می‌دهند ـ مثلاً بهیل‌ها، یا کورکوها، که سوارکارانی را بر روی لوح‌های چوبی کنده‌کاری می‌کنند و آنها را در کنار قبرها قرار می‌دهند.[۲] در میان موریاها مراسم خاکسپاری با آوازهای آیینی که ورود متوفی را بر پشت اسب به جهان دیگر اعلام می‌کند، همراه است. این توصیف شامل قصری می‌شود که در آن یک تاب طلایی و تخت الماس قرار دارند. متوفی با اسبی هشت پا به آنجا آورده می‌شود.[۳] اکنون، ما می‌دانیم که اسب هشت پا نوعاً شمنی است. بر طبق افسانه‌ای بوریاتی، زن جوانی، روح یک شمن اجدادی را به عنوان همسر دوّمش اختیار می‌کند، و پس از این ازدواج عرفانی یکی از مادیان‌ها در محل اسب‌پروری کره‌اسبی با هشت پا به دنیا آورد. همسر زمینی چهارتا از آن پاها را قطع کرد. زن فریاد می‌زند: «افسوس! آن اسب کوچک من بود که من بر روی آن شبیه یک شمن زن سوار می‌شدم!» و در حالیکه در هوا پرواز می‌کند، ناپدید می‌شود تا در دهکدهٔ دیگری ساکن شود. او بعدها روح نگهبان بوریات‌ها شد.[۴]

---

1. Shamrao Hivale, "The Laru Kaj", cited by Elwin, *The Muria*, p.209. Cf. also W. Archer, *The Vertical Man: A Study in Primitive Indian Sculpture*, pp.41ff.

در خصوص رقص خلسه‌آمیز با تصویر اسب‌ها (در بیهار).

2. Cf. W. Koppers, "Monuments to the Dead of the Bhils and Other Primitive Tribes in Central India"; Elwin, *The Muria*, pp.210ff., figs.27, 29, 30.

3. Elwin, *The Muria*, p.150.

در خصوص اسب در شمنیسم هند شمالی، همچنین نگاه کنید به،

R. Rahmann, "Shamanistic and Related Phenomena in Northern and Middle India", pp.724-25.

4. G. Sandschejew, "Weltanschauung und Schamanismus der Alaren-Burjaten", p.608.

وجود اسب‌های هشت پا یا بدون سر در آیین‌ها و اساطیر «انجمن‌های مردان» ژرمنی و نیز ژاپنی تأیید می‌شوند.[1] در همهٔ این مجموعه‌های فرهنگی اسب‌های چندپا یا اسب‌های خیالی هم در آیین خاکسپاری و هم در خلسه نقش و کارکرد نسبتاً مهمی دارند. «اسب چوبی» موریس[2]ها نیز با رقص خلسه‌آمیز ـ امّا نه ضرورتاً شمنی ـ مرتبط است.[3]

امّا حتی وقتی «اسب» در جلسهٔ احضار ارواح شمنی رسماً وجود ندارد، به طور نمادین از طریق موهای اسب سفید که سوزانده می‌شوند یا از طریق پوست مادیان سفید که شمن بر روی آن می‌نشیند نشان داده می‌شود. سوزاندن موهای اسب هم‌ارز با احضار حیوان جادویی است که شمن را به عالم ماوراء خواهد بُرد. افسانه‌های بوریات از اسب‌هایی سخن می‌گویند که شمن‌های مُرده را به محل زندگی جدیدشان می‌برند. در اسطورهٔ یاکوتی «شیطان (روح پلید)» طبلش را برعکس می‌کند، روی آن می‌نشیند، با چوبدستی‌اش سه‌بار آن را سوراخ می‌کند، و طبل به صورت مادیانی سه پا درمی‌آید و او را به شرق می‌برد.[4]

این نمونه‌های اندک نشان می‌دهند که به چه صورت شمنیسم از اساطیر و آیین‌های اسب استفاده نموده است. هادی روح به دنیای دیگر و حیوان خاکسپاری، یعنی اسب، خلسه، و پرواز خلسه‌آمیز روح به مناطق ممنوعه را تسهیل می‌کرد. «سوار شدن» نمادین، ترک بدن، یعنی «مرگ رمزی» شمن را نشان می‌داد.

به اعتقاد تونگوزها، مادر چهارپایان شمن‌ها بزغاله‌ای هشت پا را به دنیا می‌آورد، مقایسه کنید با، V. Ksenofontov, *Legendy i rasskazy o shamanakh u yakutov, buryat i tungusov* (2nd edn.), pp.64f.

1. Höfler, pp.51ff.; Slawik, pp.694ff.

2. Morris

3. Cf. R. Wolfram, "Robin Hood und Hobby Horse"; A. van Gennep, *Le Cheval-jupon*.

4. Propp, p.286.

شمن‌ها و آهنگران

حرفهٔ آهنگر به لحاظ اهمیت درست پس از حرفهٔ شمن قرار می‌گیرد.[۱] ضرب‌المثلی یاکوتی می‌گوید، «آهنگرها و شمن‌ها از یک آشیانه‌اند». ضرب‌المثل دیگری می‌گوید، «همسر شمن قابل احترام است، همسر آهنگر قابل تقدیس است». آهنگرها قادرند شفا دهند و حتی آینده را پیشگویی نمایند.[۲] به گفتهٔ دولگان‌ها شمن‌ها نمی‌توانند ارواح آهنگرها را «فرو بلعند» زیرا آهنگرها ارواحشان را در آتش نگه می‌دارند؛ از طرف دیگر، آهنگر می‌تواند روح شمن را بگیرد و آن را بسوزاند. آهنگرها، به نوبهٔ خودشان، دائماً توسط ارواح پلید تهدید می‌شوند. آنها مجبورند به طور متناوب کار کنند، آتش در دست بگیرند، به سر و صدای همیشگی ادامه دهند، تا ارواح متخاصم را دور کنند.[۳]

بر طبق اساطیر یاکوتی، آهنگر حرفه‌اش را از کدای ماکسین[۴] خدای «شر»، آهنگر بزرگ جهان زیرین دریافت کرد. او در خانه‌ای آهنی، که توسط

---

1. Cf. M. A. Czaplicka, *Aboriginal Siberia*, pp.204ff.

در خصوص اهمیت سابق آهنگر در میان اقوام و قبایل بنی سی، مقایسه کنید با،

W. Radlov, *Aus Sibirien*, I, pp.186ff. See also F. Altheim, *Geschichte der Hunnen*, I, pp.195ff.; Dominik Schröder, "Zur Religion der Tujen des Sininggebietes (Kukunor)", art.3, pp.828, 830; H. Findeisen, *Schamanentum*, pp.94ff.

دربارهٔ آنچه در ادامه می‌آید، نگاه کنید به،

Eliade, *The Forge and the Crucible*, especially pp.53ff. See also Hummel, "Der göttliche Schmied in Tibet".

2. W. Sieroszewski, "Du chamanisme d'après les croyances des Yakoutes", p.319. Cf. also W. I. Jochelson, *The Yakut*, pp.172ff.

3. A. A. Popov, "Consecration Ritual for a Blacksmith Novice among the Yakuts", pp.258-60.

4. K´daai Maqsin

خرده‌های فلزی داغ احاطه شده، زندگی می‌کند. کدای ماکسین استادی مشهور است؛ این اوست که دست و پاهای قهرمانان را قطع کرده و می‌بُرد. گاهی او در آیین تشرف شمن‌های مشهور جهان دیگر، با بازپخت کردن ارواح آنها چنانکه او آهن را آب می‌دهد، نقش ایفا می‌کند.[1]

بر طبق اعتقادات بوریات‌ها، نُه پسر بوشینتوی،[2] آهنگر آسمانی، به زمین پایین آمدند تا به مردان فلزشناسی تعلیم دهند؛ نخستین شاگردان آنها نیاکان خانواده‌های آهنگرها بودند.[3] بر طبق افسانه‌ای دیگر خود تانگری «سفید» بوشینتوی و نُه پسرش را به زمین فرستاد تا هُنر و مهارت فلزکاری را برای بشر آشکار سازد.[4] پسران بوشینتوی با دختران زمینی ازدواج کردند، و لذا اجداد آهنگرها شدند؛ هیچ‌کسی نمی‌تواند آهنگر شود مگر آنکه او از نسل یکی از این خانواده‌ها باشد.[5] همچنین بوریات‌ها «آهنگرهای سیاه» دارند که در برخی مراسم‌ها به صورتشان دوده می‌مالند؛ مردم خصوصاً از آنها می‌ترسند.[6] خدایان و ارواح محافظ آهنگرها صرفاً آنها را در کارشان کمک نمی‌کنند، بلکه از آنها در برابر ارواح پلید محافظت می‌نمایند. آهنگرهای

---

1. Ibid., pp.260-61.

نقش آهنگران ـ شمن‌ها («شیاطین») در خواب‌های آیین تشرف شمن‌های آتی را باید یادآوری نماییم. و امّا خانهٔ کدای ماکسین، ما می‌دانیم که در نزول خلسه‌آمیزش به جهان زیرین ارلیک‌خان، شمن آلتایی سر و صداهای گوش‌خراش می‌شنود. ارلیک زنجیرهای آهنی را روی ارواحی می‌اندازد که توسط ارواح پلید اسیر می‌شوند

(Sandschejew, p.953).

بر طبق سنن تونگوزها و اروکون‌ها، سر شمن آتی با زیورآلات لباسش در همین کوره کوبیده می‌شود؛ مقایسه کنید با،

A. Friedrich and G. Buddruss, *Schamanengeschichten aus Sibirien*, p.30.

2. Boshintoi

3. Sandschejew, pp.538-39.

۴. تبتی‌ها نیز یک محافظ الهی برای آهنگر و نُه برادرش دارند. مقایسه کنید با،

R. de Nebesky-Wojkowitz, *Oracles and Demons of Tibet*, p.539.

5. Sandschejew, p.539.

6. Ibid., p.540.

بوریات آیین‌های خاص خودشان را دارند: یک اسب را با شکافتن شکمش و بیرون آوردن قلبش (این آیین آخر به طور بارزی «شمنی» است) قربانی می‌کنند. روح اسب به سوی آهنگر آسمانی، بوشینتوی می‌رود. نُه جوان نقش‌های نُه پسر بوشینتوی را بر عهده می‌گیرند، و یک مرد، که خود آهنگر آسمانی را تجسم می‌بخشد، به حالت خلسه فرو می‌رود و تک‌گویی طولانی را از حفظ می‌خواند؛ او در آن بیان می‌کند که چطور، **در زمان اسطوره‌ای آغازین**، او نُه پسرش را به زمین فرستاد تا به بشریت کمک کنند، و مانند آن. سپس او با زبانش آتش را لمس می‌کند. به سندشِچف گفته شده بود که در اعصار کهن، انسان، بوشینتوی را در حالیکه آهن مذاب در دستش داشت تصویر می‌کرد.[1] امّا سندشِچف او را تنها در حالیکه با پایش آهن گداخته را لمس می‌کرد دید.[2] تشخیص نمایش‌های شمنی در چنین کارهای بزرگی آسان هستند؛ شمن‌ها، شبیه آهنگرها، «استادان مسلط بر آتش» هستند. امّا قدرت‌های جادویی‌شان به طرز قابل توجهی بزرگ‌تر هستند.

پوپوف جلسهٔ احضار ارواح یک شمن را به منظور درمان یک آهنگر توصیف نموده است. بیماری توسط «ارواح» آهنگر ایجاد شده بود. پس از قربانی کردن نرّه‌گاوی سیاه به کدای ماکسین، همهٔ وسایل و تجهیزات آهنگر به خون مالیده شدند. هفت مرد آتش عظیمی روشن کردند و سر نرّه‌گاو را در میان زغال‌ها انداختند. در همین اثنا شمن شروع به ورد خواندن کرد و آماده شد تا به سفر خلسه‌آمیزش برای ملاقات کدای ماکسین ادامه دهد. هفت مرد سر نرّه‌گاو را پیدا کردند، آن را روی استخوانی سندانی گذاشتند، و با چکش‌ها شروع به کوبیدن آن نمودند. آیا این چکش‌کاری نمادینِ سر شمن نظیر آن

---

۱. آهنگرهای دوگون آهن گداخته در دست می‌گیرند تا عمل نخستین آهنگران را به نمایش گذارند؛ مقایسه کنید با،

M. Griaule, *Dieu d'eau*, p.102.

2. "Weltanschauung und Schamanismus", pp.550ff.

چیزی نیست که در خواب‌های آیین تشرف شمن آتی توسط «شیاطین» انجام می‌شود؟ شمن به جهان زیرین کدای ماکسین پایین می‌رود، در تجسد بخشیدن روح موفق می‌شود، و روح، از دهان شمن، به سؤالاتی که دربارهٔ بیماری و درمانی که باید انجام شود پاسخ می‌دهد.[۱]

«قدرت تسلط بر آتش» آنها، و خصوصاً جادوگری مربوط به فلزات، در همه‌جا به آهنگران شهرت و آوازهٔ ساحران مخوف را داده است.[۲] از اینرو نسبت به آنها نگرش دوگانه دارند؛ آنها همزمان هم تحقیر و هم تقدیس می‌شوند. این رفتار متناقض خصوصاً در آفریقا یافت می‌شود.[۳] در میان تعدادی از قبایل، آهنگر طرد می‌شود، رانده شده به حساب می‌آید، و می‌تواند بدون هیچ خطری کشته شود؛[۴] برعکس، در قبایل دیگر، او، شبیه حکیم ساحر، مورد احترام است، و حتی رهبر سیاسی می‌شود.[۵] این تردید و دودلی با واکنش‌های متناقض که فلزات و فلزشناسی، و تفاوت‌ها در سطح

---

1. "Consecration Ritual", pp.262ff.

2. Cf. Eliade, *The Forge and the Crucible*, pp.53ff. and passim.

3. Cf. Walter Cline, *Mining and Metallurgy in Negro Africa*. Cf. also B. Gutmann, "Der Schmied und seine Kunst im animistischen Denken"; H. Webster, *Magic*, pp.165-67.

4. For example, among the Bari of the White Nile (Richard Andree, *Die Metalle bei den Naturvölkern; mit Berücksichtigung Prähistorischer Verhältnisse*, pp.9, 42); among Wolof, the Tibbu (Ibid., pp.41-43); among the Wanderobo. the Masai (Cline, p.114); etc.

۵. بولولوهای کنگو منشأ شاه را به آهنگران نسبت می‌دهند

(Cline, p.22).

بانتوهای واچاگا هم به آنها احترام می‌گذارند و هم از آنها می‌ترسند

(ibid., p.115).

یکی دانستن نسبی آهنگران با رؤسا در چندین قبیلهٔ کنگو ـ باسونگو، با هولوهولو، و غیره ـ یافت می‌شود

(ibid., p.125).

بین جوامع آفریقایی مختلف باعث آن می‌شوند تبیین می‌شود ـ که برخی از این جوامع اخیراً و در شرایط تاریخی سخت فلزات را شناختند. آنچه در اینجا برای ما دارای اهمیت است اینست که در آفریقا، نیز، گاهی آهنگرها انجمن‌های سرّی با آیین‌های تشرف خاص خودشان تشکیل می‌دهند.[۱] حتی در برخی موارد ما همزیستی بین آهنگرها و شمن‌ها یا حکیم ساحران را می‌یابیم.[۲] حضور آهنگرها در انجمن‌های آیین تشرف (**مانربونده**) در میان ژرمن‌ها[۳] و ژاپنی‌های باستان[۴] اثبات می‌شوند. ارتباطات مشابهی بین فلزشناسی، جادوگری، و بنیانگذاران سلسله‌ها در سنت اسطوره‌ای چین یافت شده‌اند.[۵] همین ارتباطات، هر چند اکنون به مراتب پیچیده‌تر، بین غول‌های یک چشم، داکتیلی،[۶] کورت‌ها،[۷] تلچین‌ها[۸] و فلزکاری قابل تشخیص هستند.[۹] ویژگی شیطانی، اسوره‌ای فلزکاری به خوبی در اساطیر قبایل بومی هند (بیرهور، موندا، اُراون) آشکار می‌شود، در آنجا بر غرور آهنگر و شکست نهایی‌اش از موجود برین که موفق می‌شود او را (آهنگر را) در کورهٔ خودش بسوزاند، تأکید می‌شود.[۱۰]

---

1. Cf. Ibid., p.119; Eliade, *The Forge and the Crucible*, pp.97ff.
2. Cline, p.120 (Bayeke, Ila, etc.).
3. Höfler, *Kultische Geheimbünde der Germanen*, pp.54ff.

در خصوص ارتباطات بین فلزکاری و جادوگری در سنن اسطوره‌ای فنلاند، مقایسه کنید با،

K. Meuli, "Scythica", p.175.

4. Slawik, "Kultische Geheimbünde der Japaner und Germanen", pp.697ff.
5. M. Granet, *Danses et légendes de la Chine ancienne*, II, pp.609ff. and passim.
6. Daktyli
7. Curtes
8. Telchines
9. Cf. L. Gernet and A. Boulanger, *Le Génie grec dans la religion*, p.79; Bengt Hemberg, *Die Kabiren*, pp.286ff. and passim.

در خصوص ارتباطات میان آهنگر، رقاص، و ساحر، مقایسه کنید با،

Robert Eisler, "Das Qainszeichen und die Qeniter".

10. Cf. Sarat Chandra Roy, *The Birhors*, pp.402ff. (Birhor); E. T. Dalton,

«اسرار فلزشناسی» یادآور اسرار حرفه‌ای هستند که از طریق تشرف در بین شمن‌ها انتقال می‌یافتند؛ در هر دو مورد ما روشی جادویی داریم که سرّی است. به این دلیل است که حرفهٔ آهنگر، شبیه حرفهٔ شمن، معمولاً موروثی است. تحلیل کامل‌تر ارتباطات تاریخی بین شمنیسم و فلزکاری از حدّ موضوع بحث ما بیرون خواهد بود. در اینجا کافی است ـ و مهم است ـ تا این واقعیت را نشان دهیم که جادوگری مربوط به فلزکاری، که شامل «قدرت تسلط بر آتش» می‌شود، تعدادی از کارهای بزرگ شمنی را در خود جذب کرده است. ما در اسطوره‌شناسی آهنگرها بسیاری از بن‌مایه‌ها را می‌یابیم که در کل مأخوذ از اساطیر مربوط به شمن‌ها و ساحران است. این اوضاع و شرایط در سنن فرهنگ عامهٔ اروپا، قطع نظر از موضوع خاستگاه‌های آنها، نیز دیده می‌شوند؛ اغلب آهنگر را شبیه موجودی اهریمنی می‌دانند، و شیطان به خاطر پرتاب شعله‌های آتش از دهانش معروف است. ما در این تصویر دوبارهٔ ارزش‌گذاری منفی قدرت جادویی تسلط بر آتش را می‌بینیم.

گرمای جادویی

شمن‌ها، شبیه شیطان در اعتقادات اقوام اروپایی، صرفاً «استادان مسلط بر آتش» نیستند؛ آنها قادرند روح آتش را نیز تجسد بخشند تا جاییکه آنها در طی جلسهٔ احضار ارواح، از دهانشان، بینی‌شان، و کل بدنشان شعله‌های آتش بیرون می‌دهند.[1] این نوع کار بزرگ باید در مقولهٔ معجزه‌های شمنی مرتبط با «تسلط بر آتش» قرار گیرند، که ما راجع به آنها مثال‌های بسیاری آورده‌ایم.

Descriptive Ethnology of Bengal, pp.186ff. (Munda); Rev. P. Dehon, *Religion and Customs of the Uraons*, pp.128ff. (Oraon).

در خصوص کل این موضوع نگاه کنید به،

Walter Ruben, *Eisenschmiede und Dämonen in Indien*, pp.11ff., 130ff., 149ff., and passim.

1. Propp, *Le radici storiche dei racconti di fate*, pp.284ff., citing examples of Gilyak and Eskimo shamans.

قدرت جادویی مورد اشاره «وضعیت روح» راکه شمن‌ها به آن دست می‌یابند نشان می‌دهد.

به هر حال، همانطور که ما دیدیم، باور به «گرمای جادویی» در تصرف انحصاری شمنیسم نیست؛ آن در کل به جادوگری تعلق دارد. بسیاری از قبایل «ابتدایی» قدرت جادویی ـ دینی را «سوزان» می‌پندارند یا آن را در اصطلاحاتی با معنای «گرما»، «گرم بودن»، «خیلی داغ» و شبیه به آن بیان می‌کنند. در دوبو[1] مفهوم «گرما» همواره با مفهوم سحر همراه است.[2] همین چیز در مورد جزیرهٔ راسل[3] صادق است، در آنجا «گرما» را به جادوگران نسبت می‌دهند.[4] در جزایر سلیمان هر کسی که مقدار زیادی مانا در اختیار دارد ساکا،[5] «سوزان و داغ» قلمداد می‌شود.[6] در مناطق دیگر ـ مثلاً در سوماترا و مجمع‌الجزایر مالزی ـ کلمات مُعرّف «گرما» مفهوم شیطانی و پلید را نیز بیان می‌کنند، در حالیکه مفاهیم سعادت، صلح، آرامش کلاً با کلماتی با معنای سردی بیان می‌شوند.[7] به این دلیل است که بسیاری از جادوگران و ساحران آب‌نمک یا آب ادویه‌دار می‌نوشند و گیاهان بسیار معطر می‌خورند؛ از اینرو آنها امیدوارند «گرمای» درونی‌شان را افزایش دهند.[8] به دلیلی مشابه برخی ساحران و ساحره‌های استرالیایی از کاربرد مواد «سوزان و داغ» منع می‌شوند؛ آنها اکنون «آتش درونی» کافی دارند.[9]

---

1. Dobu
2. R. F. Fortune, *Sorcerers of Dobu*, pp.295ff. Cf. also A. R. Brown, *The Andaman Islanders*, pp.266ff.

مقایسه کنید با صفحات ۵۳۴ و بعد از آن، ۶۳۸ به بعد.

3. Rossel Island
4. Webster, *Magic*, p.7, Citing W. E. Armstrong, *Rossel Island*, pp.172ff.
5. Saka
6. Webster, p.27; Cf. R. H. Codrington, *The Melanesians*, pp.191ff.
7. Webster, p.27.
8. Ibid., p.7.
9. Ibid., pp.237-38.

همین باورها در ادیان پیچیده‌تر زنده باقی مانده‌اند. هندوهای عصر حاضر القابی چون **پراکار**،[1] «خیلی داغ»، **جاجوال**،[2] «سوزان» یا **جوالیت**،[3] «در اختیاردارندهٔ آتش» را، خصوصاً به خدایی قادر نسبت می‌دهند.[4] مسلمانان هند معتقدند که مردی که با خدا در ارتباط است «گرم و سوزان» می‌شود.[5] مردی که معجزات انجام می‌دهد **صاحب ـ جوش**[6] نامیده می‌شود، **جوش** به معنای «جوشیدن» است.[7] توسعاً همهٔ اشخاص یا اعمالی که «قدرت» جادویی ـ دینی دارند «گرم و سوزان» قلمداد می‌شوند.[8]

در اینجا جام‌های بخار آیین تشرف طریقت‌های عرفانی آمریکای شمالی و، در کل، نقش جادویی حمام بخار در طی دورهٔ آمادگی شمن‌های آتی در تعدادی از قبایل آمریکای شمالی مطرح می‌شود. ما در میان سکوتیاها، نقش خلسه‌آمیز حمام بخار، همراه با سرمستی ناشی از دود بنگ را یافته‌ایم. ما، باز هم در همین زمینه، دوباره به **تپس** در سنن مربوط به کیهان‌زایی و عرفانی هند باستان اشاره می‌کنیم؛ «گرمای درونی» و «عرق‌ریزی»، «آفرینش‌گر» هستند. برخی اساطیر حماسی هندو اروپایی نیز، همراه با **شور شدیدشان**، **هیجان‌شان**، **خشم‌شان**، باید ذکر شوند. کوچولاین[9] قهرمان ایرلندی چنان از نخستین کار بزرگش «گرم می‌شود» (که، همانطور که دومزیل نشان داده است، هم‌ارز با تشرف از نوع جنگی است) که سه بُشکهٔ آب سرد برای او آورده می‌شود. «او در بُشکه گذاشته شد، و او آب را آنقدر داغ کرد که

در خصوص «گرمای درونی» و «تسلط بر آتش»، مقایسه کنید با،

Eliade, *The Forge and the Crucible*, pp.79ff.

1. prakhar
2. jājval
3. jvalit
4. J. Abbott, *The Keys of Power: a Study of Indian Ritual and Belief*, pp.5ff.
5. Ibid., p.6.
6. sahib-josh
7. Ibid.
8. Ibid., pp.7ff., and Index, S. V. "heat".
9. Cuchulain

تخته‌های بدنهٔ بُشکه و تسمه‌های مسی بُشکه را شکست مانند کسی که گردو را می‌شکند. در بُشکه دوم آب قُل‌قُل می‌کرد و اندازهٔ حباب‌های آن به بزرگی یک مُشت بود. در بُشکهٔ سوم گرمای آب طوری بود که برخی مردان تحمل آن را داشتند و برخی نَه. سپس خشم (ferg) بچهٔ کوچک کاهش یافت، و آنها لباسش را به او دادند».[1] همین «گرمای عرفانی» (از نوع «جنگی») قهرمان نارت[2]ها در باترادز[3] را متمایز می‌سازد.[4]

ما باید متذکر شویم، نظایر همهٔ این اساطیر و اعتقادات در همهٔ آیین‌های تشرفی که شامل «تسلط بر آتش» واقعی می‌شود وجود دارند.[5] شمن آتی منچوریا یا اسکیمو، شبیه جوکی هیمالیایی یا تنتره‌ای، باید با تاب آوردن در برابر سرمای بسیار شدید یا خشک کردن ملافه‌های خیس بر روی بدن لُختش قدرت جادویی‌اش را به اثبات رساند. پس از آن نیز، تعداد بیشماری از آزمون‌های سخت بر جادوگران آتی اعمال می‌شود که در جهت مقابل، این تسلط بر آتش را کامل می‌سازند. مقاومت در برابر سرما از طریق «گرمای عرفانی (باطنی)» به کسب وضعیتی فرابشری به همان اندازهٔ بی‌حسی در برابر آتش اشاره دارد.

---

1. *Tâin Bô Cuâlnge*, Summarized and tr. by Georges Dumézil, *Horace et les Curiaces*, pp.55ff.
2. Nart
3. Batradz
4. Cf. Dumézil: *Légendes sur les Nartes*, pp.50ff., 179ff.; *Horace et les Curiaces*, pp.55ff.

۵. اعتقاد بر اینست که حکیم ساحران استرالیایی «راه‌روندگان روی آتش» باشند؛ مقایسه کنید با،

Cf. A. P. Elkin, *Aboriginal Men of High Degree*, pp.62ff.

در خصوص راه رفتن روی آتش، مقایسه کنید با کتاب‌شناسی کتاب

R. Eisler, *Man into Wolf*, pp.134-35.

احتمالاً نام ماگیار برای شمن از معنای [یا شکل نخستین کلمه در زبان اجدادی یا همان زبان] «گرما، حرارت»، و غیره مأخوذ است؛ مقایسه کنید با،

János Balázs, "A magyar samán réülete" (Die Ekstase der ungarischen Schamanen), pp.438ff. (German Summary).

اغلب خلسهٔ شمنی حاصل نمی‌شود مگر پس از آنکه شمن «گرم شود». همانطور که ما در جایی دیگر اظهار داشته‌ایم، نمایش قدرت‌های مرتاضی در بعضی مواقع در طی جلسهٔ احضار ارواح از نیاز شمن به صحّه گذاشتن بر «وضعیت ثانوی» که از طریق خلسه حاصل می‌شود ناشی می‌گردد. او خودش را با چاقو زخمی می‌کند، آهن گداخته را لمس می‌کند، زغال‌های مشتعل را می‌بلعد، زیرا او به گونه‌ای دیگر نمی‌تواند عمل کند؛ او مجبور است وضعیت جدید و فرابشری را که او اکنون به آن دست یافته است امتحان کند.

در اینجا دلایلی کافی بر این اعتقاد وجود دارد که کاربرد مواد مخدر به جهت جستجوی «گرمای جادویی» ترغیب می‌شد. دود برخی علف‌ها، «سوزاندن» برخی گیاهان قابلیت افزایش «قدرت» را داشتند. شخص نشئه شده «گرم می‌شود»؛ نشئگی مادهٔ مخدر «گرم و سوزان» است. روش‌های قالبی تلاش برای دستیابی به «گرمای درونی» بودند که منجر به خلسه می‌شد. ما همچنین باید اهمیت نمادین نشئگی مادهٔ مخدر را مورد توجه قرار دهیم. حالت نشئگی برابر با «مرگ» بود؛ شخص نشئه شده بدنش را ترک می‌کرد، و وضعیت اشباح و ارواح را بدست می‌آورد. خلسهٔ عرفانی به «مرگ» موقت یا ترک بدن شبیه است و همه حالاتی از نشئگی بودند که اگر در بین فنون خلسه جایی باز می‌کردند همین نتیجه را ایجاد می‌کردند. امّا مطالعه و بررسی دقیق‌تر این مسأله این تصور را ایجاد می‌کند که، تا حدی، کاربرد مواد مخدر نشان‌دهندهٔ انحطاط فن خلسه یا گسترش آن در سطح مردم «عامی» یا گروه‌های اجتماعی است.[1] در هر صورت، ما ملاحظه کرده‌ایم که استفاده از مواد مخدر (تنباکو، و غیره) در شمنیسم نواحی شمال شرق دور نسبتاً متأخر است.

---

۱. ما امیدواریم به این موضوع در طی یک بررسی تطبیقی کامل‌تر ایدئولوژی‌ها و فنون «گرمای درونی» بپردازیم. در خصوص ساختارهای خیالی آتش، مقایسه کنید با،

G. Bachelard, *La Psychanalyse du feu*.

پرواز جادویی

شمن‌های سیبری، اسکیمو و آمریکای شمالی پرواز می‌کنند.[۱] در سرتاسر جهان همین‌قدرت جادویی به ساحران وحکیم ساحران نسبت داده می‌شود.[۲] در مالکولا ساحران (**بویلی**) قادرند خود را به صورت حیوانات درآورند؛ امّا معمولاً آنها تغییر شکل به مرغ‌ها و شاهین‌ها را انتخاب می‌کنند، زیرا توانایی پرواز آنها را شبیه ارواح می‌سازد.[۳] ساحر مارِیندی[۴] «به نوعی کلبه می‌رود که او از برگ‌های نخل در جنگل ساخته است، و بازوها و بالای ساعدهایش را با پَرهایی از حواصیل (نوعی پرنده) مجهز می‌کند. سرانجام، او کلبه‌اش را به آتش می‌کشد، بدون آنکه آن را ترک کند... دود و شعله‌ها او را به هوا بالا می‌برند، و شبیه پرنده، او به هر جاییکه می‌خواهد پرواز می‌کند...».[۵]

---

1. See, for example, Czaplicka, *Aboriginal Siberia*, pp.175ff., 238, etc.; A. L. Kroeber, "The Eskimo of Smith Sound", pp.303ff.; W. Thalbitzer, "Les Magiciens esquimaux", pp.80-81; John W. Layrad, "Shamanism: An Analysis Based on Comparison with the Flying Tricksters of Malekula", pp.536ff.; A. Métraux, "Le Shamanisme chez les Indiens de l'Amérique du Sud tropicale", p.209; T. I. Itkonen, *Heidnische Religion und späterer Aberglaube bei den finnischen Lappen*, p.116.

2. Australia: W. J. Perry, *The Children of the Sun* (2nd ed.), pp.396, 403ff.; Trobriand Island: B. Malinowski, *The Argonauts of the Pacific*, pp.239ff.

   نیجاماهای جزایر سلیمان به صورت پرندگان درمی‌آیند و پرواز می‌کنند

   (A. M. Hocart, "Medicine and Witchcraft in Eddystone of the Solomons", pp.231-32).

   نگاه کنید به اسناد و مدارکی که قبلاً ذکر شد

   (cf. Index, s-v. "flying").

3. Layard, "Malekula: Flying Tricksters, Ghosts, Gods and Epileptics", pp.504ff.

4. Marind

5. P. Wirz, *Die Marind-anim von Holländisch-Süd-Neu-Guinea*, II, p.74, cited in

تمام اینها سبب می‌شوند ما نمادپردازی پرنده‌شناختی لباس‌های شمن‌های سیبری را مورد توجه قرار دهیم. شمن دیاک نیز، که ارواح درگذشتگان را به جهان دیگر همراهی می‌کند، شکل پرنده را به خود می‌گیرد.[1] ما دیده‌ایم که قربانی‌کنندهٔ ودایی، وقتی که به نوک نردبان می‌رسد، دست‌هایش را مانند یک پرنده که بال‌هایش را باز می‌کند می‌گشاید و فریاد می‌زند: «ما به آسمان رسیده‌ایم» و مانند آن. همین آیین در مالکولا یافت می‌شود: در نقطهٔ اوج عمل قربانی، قربانی‌کننده دست‌هایش را باز می‌کند تا از شاهین تقلید کند و آوازی را به افتخار ستارگان می‌خواند.[2] بر طبق بسیاری از سنن، قدرت پرواز در عصر اسطوره‌ای در میان همهٔ انسان‌ها مشترک بود؛ همه، خواه بر روی بال‌های پرنده‌ای افسانه‌ای یا بر روی ابرها، قادر بودند به آسمان برسند.[3] در اینجا نیازی نیست تا همهٔ جزئیات مربوط به نمادپردازی پرواز را که پیش‌تر در این صفحات (پَرها، بال‌ها، و غیره) گزارش شد تکرار نماییم. ما اضافه می‌کنیم که باوری جهانی، که به وفور در اروپا اثبات می‌شود، توانایی پرواز در هوا را به جادوگران و ساحره‌ها نسبت می‌دهد.[4] ما دیده‌ایم که همین قدرت‌های جادویی به جوکی‌ها، مرتاضان، و

L. Lévy-Bruhl, *La Mythologie Primitive. Le Monde mythique des Australiens et de Papous*, p.232.

1. H. M. and N. K. Chadwick, *The Growth of Literature*, III, p.495; N. K. Chadwick, *Poetry and Prophecy*, p.27.
2. Layard, Stone Men Of Malekula, pp.733-34.
3. So for example, in Yap: See Max Walleser, "Religiöse Anschauungen und Gebräuche der Bewohner von Jap, Deutsche Südsee", pp.612ff.
4. See G. L. Kittredge, *Witchcraft in Old and New England*, pp.243ff., 547-48 (bibliography); N. M. Penzer, ed., *Somadeva's Kathā-sārit-sāgara (or Oceans of Streams of Story)*, tr. C. H. Tawney, II, p.104; Stith Thompson, *Motif-Index of Folk-Literature*, III, p.217; Arne Runeberg, *Witches, Demons and Fertility Magic*, pp.15ff., 93ff., 105ff., 222ff.

کیمیاگران نسبت داده می‌شوند.[۱] به هر صورت، ما باید روشن سازیم که در اینجا چنین قدرت‌هایی اغلب ویژگی صرفاً روحانی به خود می‌گیرند: «پرواز» تنها قوهٔ هوش و فراست، یعنی فهم امور سرّی یا حقایق متافیزیکی را نشان می‌دهد. **ریگ ودا** می‌گوید: «در بین همهٔ چیزهایی که پرواز می‌کنند ذهن [منس][۲] سریع‌ترین است».[۳] و **پنسه‌ویمسه براهمنه**[۴] می‌افزاید: «آنهایی که می‌دانند بال دارند».[۵]

تحلیل کافی نمادپردازی پرواز جادویی برای ما میسر نخواهد بود. ما تنها بررسی خواهیم نمود که دو بن‌مایهٔ اسطوره‌ای مهم در ارائهٔ ساختار کنونی آن سهیم بوده‌اند: تصویر اسطوره‌ای روح به شکل پرنده و باور به پرندگان به عنوان هادیان روح به دنیای دیگر. نگلین، فریزر،[۶] و فروبنیوس[۷] مطالب زیادی راجع به این دو اسطورهٔ روح جمع‌آوری نموده‌اند.[۸] آنچه در این مثال مورد علاقهٔ ماست این واقعیت است که ساحران و شمن‌ها، **در اینجا بر روی زمین و هر چندبار که آنها می‌خواهند**، قادر به «بیرون آمدن از بدن» هستند، یعنی مرگی که تنها قدرت دارد بقیهٔ انسان‌ها را به صورت «پرندگان» درآورد، تحقق بخشند؛ شمن‌ها و ساحران قادرند از وضعیت «ارواح»، وضعیت «موجودات فاقد جسد» برخوردار شوند، و تنها وقتی برای مردم عادی قابل دسترسی

---

۱. نگاه کنید به، ص۵۹۵.

2. manas

3. VI, pp.9, 5 (tr, R. T. H. Griffith).

4. Pañcaviṃsa Brahmaṇa

5. XIV, pp.1, 13 (tr. W. Caland).

در خصوص نمادپردازی «پرواز در هوا» نگاه کنید به،

Ananda K. Coomaraswamy, *Figures of Speech of Figures or Thought*, pp.183ff.

6. Negelein

7. Frobenius

8. Bird-soul: J. von Negelein, "Seele als Vogel"; J. G. Frazer, *Taboo and the Perils of the Soul*, pp.33-36. Bird-Psychopomp: L. Forbenius, *Die Weltanschauung der Naturvölker*, pp.11ff.; Frazer, *The Fear of the Dead in Primitive Religion*, I, pp.189ff.

است که آنها می‌میرند. پرواز جادویی نمود آزادی روح و نمود خلسه است. این واقعیت توضیح می‌دهد که چگونه این اسطوره توانست در چنین مجموعه‌های فرهنگی متفاوت تلفیق شود: سحر، اسطوره‌شناسی خواب، آیین‌های پرستش خورشید و به خدایی رساندن امپراتوران، فنون خلسه، نمادپردازی‌های خاکسپاری، و بسیاری چیزهای دیگر. این موضوع همچنین با نمادپردازی صعود آسمانی ارتباط دارد.[1] این اسطورهٔ روح به صورتی ابتدایی، متافیزیکی کامل از استقلال و آزادی روحانی انسان را در بردارد؛ در اینجاست که ما باید نقطهٔ حرکت ابتدایی‌ترین تأملات را دربارهٔ ترک اختیاری بدن، قدرت مطلق هوش و فراست، و جاودانگی روح انسان را دنبال کنیم. تحلیلی از «تصور حرکت» نشان خواهد داد که چقدر برای روان انسان، دلتنگی برای پرواز ضروری است.[2] در اینجا نکته‌ای که اهمیت اساسی دارد اینست که اسطوره‌شناسی و آیین‌های پرواز جادویی ویژه شمن‌ها و ساحران، فراتر رفتن آنها را از وضعیت انسانی تأیید و آشکار می‌کنند؛ شمن‌ها، با پرواز در هوا، به شکل پرنده یا در هیأتِ عادی انسانی‌شان، به عبارتی زوال و تباهی انسانیت را اعلان می‌کنند. زیرا همانطور که ما دیده‌ایم تعدادی از اساطیر به زمانی آغازین اشاره دارند که **همهٔ انسان‌ها** قادر بودند، با بالا رفتن از کوه، درخت، یا نردبان، یا پرواز با قدرت خودشان، یا حمل شدن توسط پرندگان، به آسمان صعود کنند. انحطاط و تباهی انسانیت از حالا به بعد مانع آن می‌شود که همهٔ انسان‌ها به آسمان پرواز کنند؛ تنها مرگ، انسان‌ها را (و نه همهٔ آنها را!) به شرایط آغازینشان باز می‌گرداند؛ پس تنها آنها می‌توانند به آسمان صعود کنند، شبیه پرندگان پرواز کنند، و مانند آن.

---

۱. نگاه کنید به صفحات قبل، ص ۷۱۰ به بعد.

2. See, for example, Bachelard, *L'Air et les songes. Essai sur l'imagination du mouvement*; Eliade, "Dūrohana and the `Waking Dream'". Cf. also Id., *Myths, Dreams and Symbols*, pp.99ff.

بار دیگر، بدون ارائهٔ تحلیلی کامل از این نمادپردازی پرواز و اساطیر مربوط به پرنده ـ روح، ما به خواننده یادآوری می‌کنیم که مفهوم پرنده ـ روح، و در نتیجه، یکی‌سازی متوفی با پرنده، اکنون در ادیان خاورمیانهٔ باستان اثبات می‌شوند. کتاب مردگان مصری متوفی را چون شاهینی در حال پریدن و رفتن توصیف می‌کند،[1] و در بین‌النهرین مردگان مانند پرندگان تصور می‌شدند. احتمالاً این اسطوره حتی کهن‌تر است. در آثار ماقبل تاریخ اروپا و آسیا درخت کیهانی با دو پرنده در شاخه‌هایش تصویر می‌شود؛[2] علاوه بر اهمیت کیهان‌زایی آنها، به نظر می‌رسد این پرندگان نماد نیا ـ روح بوده‌اند. زیرا، باید به یاد داشته باشید که در اساطیر آسیای مرکزی، سیبری، و اندونزی پرندگانِ نشسته بر شاخه‌های درخت عالم نمایانگر ارواح انسان‌ها هستند. به خاطر اینکه شمن‌ها می‌توانند خودشان را به شکل «پرندگان» درآورند یعنی، به دلیل اینکه آنها از وضعیت «روح» برخوردارند، آنها قادرند به سوی درخت عالم پرواز کنند تا «روح ـ پرندگان» را بازگردانند. پرندهٔ نشسته بر چوبدستی نماد رایج در محافل شمنی است. مثلاً، این پرنده بر روی مزارهای شمن‌های یاکوت یافت می‌شود. **تالتوس** مجارستانی «در جلوی کلبه‌اش» یک چوبدستی یا تیرک چوبی داشت و بر روی آن چوبدستی یک پرنده نشسته بود. او پرنده را به هر جاییکه او می‌خواست برود می‌فرستاد».[3] پرندهٔ نشسته بر تیرک چوبی اکنون در برجسته کاری مشهور در لاسکاوکس[4] (انسان پرنده‌سر) یافت می‌شود که هورست کرشنر[5] در آن نمادی از خلسهٔ شمنی را

---

1. Ch.XXVIII, etc.
2. Cf. G. Wilke, "Der Weltenbaum und die beiden Kosmischen Vögel in der vorgeschichtlichen Kunst".
3. G. Róheim, "Hungarian Shamanism", p.38; Cf. id., *Hungarian and Vogul Mythology*, pp.49ff.
4. Lascaux
5. Horst Kirchner

دیده است.[1] هر طور که باشد، این مسلم است که بن‌مایهٔ «پرندهٔ نشسته بر تیرکی چوبی» فوق‌العاده کهن است.

بر اساس این مثال‌های اندک آشکار است که نمادپردازی و اساطیر مربوط به «پرواز جادویی» تا آن سوی مرزهای شمنیسم به معنای واقعی آن امتداد داشته و همچنین بر آن مقدم است؛ آنها به ایدئولوژی جادوگری جهانی تعلق دارند و در بسیاری از مجموعه‌های جادویی ـ دینی نقش اصلی را ایفا می‌کنند. با این وجود ما می‌توانیم ادغام این نمادپردازی و همهٔ این اساطیر را در شمنیسم بشناسیم؛ زیرا، با در نظر گرفتن تمام جوانب، آیا آنها وضعیت فرابشری شمن، یعنی آزادی‌اش، را نشان نمی‌دهند و بر آن تأکید نمی‌کنند که او بدون هیچ خطری در سه منطقهٔ کیهانی حرکت می‌کند و برای مدتی از «حیات» به سوی «مرگ» گذر می‌کند و برعکس، دقیقاً شبیه «ارواح» که او توانایی‌های آنها را از آن خود کرده بود؟ «پرواز جادویی» فرمانروایان همین استقلال و همین تفوق و پیروزی بر مرگ را آشکار می‌سازد.

ما در این رابطه می‌توانیم یادآوری کنیم که نیروی پرواز قدیسین و جادوگران در سنن اسلامی و مسیحی نیز تأیید می‌شود.[2] سرگذشت‌نامه‌های قدیسین کاتولیک رومی تا آنجا پیش رفته‌اند که تعداد زیادی از «نیروهای پرواز» و حتی «پروازها» را گزارش می‌کنند؛ در این خصوص مجموعهٔ نمونه‌هایی که توسط اولیور لِروی[3] جمع‌آوری شده است آن را اثبات می‌کند. نمونهٔ برجسته به قدیس یوسف کوپرتینویی[4] (۱۶۶۳ـ۱۶۰۳) مربوط است.

---

1. *Ein archäologischer Beitrag zur Urgeschichte des Schamanismus*, especially pp.271ff.

به تصور جی. مارینگر (*Vorgeschichtliche Religion*, p.128) آن به احتمال زیاد یک تصویر یادبود است.

۲. در خصوص نیروی پرواز در جوامع ابتدایی، مقایسه کنید با،

O. Leroy, *La Raison Primitive*, pp.174ff.

3. *La Lévitation*

4. St. Joseph of Cupertino

یک شاهد، نیروی پرواز او را اینگونه توصیف می‌کند: «... او به فضا بالا رفت، و از وسط کلیسا، شبیه پرنده به بالای محراب رفت، در آنجا ظرف عشای ربانی را در آغوش گرفت...».[1] گاهی نیز، او در حال پرواز به سوی محراب قدیس فرانسیس و مریم مقدس گروتللو[2] دیده شده بود...».[3] زمانی دیگر او روی درخت زیتونی پرید، «و او به مدت نیم‌ساعت بر روی شاخه زانوزنان ماند، (در همان حال) دیده شد که در حال تکان خوردن و جنبیدن بود گویی پرنده‌ای بر روی آن شاخه نشسته بود».[4] در خلسه‌ای دیگر، او، حدود هفت فوت بالاتر از زمین، به طرف یک درخت بادام صد پا دورتر پرواز کرد.[5] ما، در میان سایر مثال‌های بیشمار مربوط به نیروی پرواز یا پرواز قدیسین یا اشخاص پرهیزکار، تجربهٔ خواهر (روحانی) مریم مسیح مصلوب، از راهبه‌های عرب کرملی،[6] را نیز ذکر خواهیم نمود. او به هوا، به بالای درختان، در باغ صومعهٔ کرملی در بیت‌اللحم، بالا رفت، «امّا او با بالاکشیدن خودش به کمک چند شاخه شروع کرد و هرگز آزادانه در فضا حرکت نکرد».[7]

پل و «گذرگاه دشوار»

شمن‌ها، مانند مردگان، باید در طی سفرشان به جهان زیرین، از یک پل عبور کنند. خلسه، شبیه مرگ، به «تغییر شکل» اشاره دارد، که اسطوره با استفاده از «گذار خطرناک» نمودی تجسمی به آن می‌دهد. ما تعداد قابل ملاحظه‌ای از مثال‌ها را دیده‌ایم. از آنجا که ما قصد داریم در کتابی ویژه به این موضوع بپردازیم، در اینجا خود را به چند اشارهٔ مختصر محدود می‌کنیم. نمادپردازی پل خاکسپاری به طور جهانی شایع و متداول است و تا آن سوی مرزهای

---

1. Ibid., p.125.
2. Grotello
3. Ibid., p.126.
4. Ibid., p.127.
5. Ibid., p.128.
6. Carmelite
7. Ibid., p.178.

ایدئولوژی و اساطیر شمنی امتداد دارد.[1] از یک‌سو، این نمادپردازی با اسطورهٔ پل (یا درخت، درخت تاک، و غیره) پیوند دارد که روزگاری زمین و آسمان را به هم مرتبط می‌ساخت و انسان‌ها به وسیلهٔ آن به راحتی با خدایان ارتباط برقرار می‌کردند؛ از سوی دیگر، آن با نمادپردازی «دروازهٔ تنگ و باریک» یا با «گذرگاه متناقض‌نما و معماگونهٔ» آیین تشرف مرتبط می‌شود، که ما با چند مثال آن را روشن خواهیم نمود. ما در اینجا مجموعه‌ای اسطوره‌ای داریم که به نظر می‌رسد مؤلفه‌های اصلی‌اش باید اینگونه باشد: ۱. **در زمان اسطوره‌ای آغازین**، در زمان بهشتی انسان، یک پل زمین را به آسمان مرتبط می‌کرد[2] و انسان‌ها بدون مواجه شدن با هیچگونه موانعی از یکی به دیگری عبور می‌کردند، زیرا در آن زمان هنوز **مرگ** وجود نداشت؛ ۲. وقتی ارتباطات **آسان** بین زمین و آسمان قطع شدند، انسان‌ها نمی‌توانستند از پل عبور کنند مگر «روحاً»، یعنی یا چون مُرده یا در خلسه؛ ۳. این عبور سخت و دشوار است؛ به عبارت دیگر، آن پل پر از موانع است و همهٔ ارواح موفق به عبور از آن نمی‌شوند؛ شیاطین و غول‌ها سعی می‌کنند تا روحی راکه باید با آن مواجه شوند ببلعند، یا پُل وقتی که فردی بدکار سعی می‌کند از آن عبور کند به باریکی لبهٔ تیغ می‌شود، و مانند آن. تنها «اشخاص درستکار»، و خصوصاً

---

۱. علاوه بر مثال‌هایی که در این کتاب ارائه شده، مقایسه کنید با،

Johannes Zemmrich, "Toteninseln und verwandte geographische Mythen", pp.236ff.; Rosalind Moss, *The Life after Death in Oceania and the Malay Archipelago*, s.v., "bridge"; Kira Weinberger-Goebel, "Melanesische Jenseitsgedanken", pp.101ff.; Martti Räsänen, *Regenbogen-Himmelsbrücke*, passim; Theodor Koch, "Zum Animismus der südamerikanischen Indianer", pp.129ff.; F. K. Numazawa, *Die Weltanfänge in der Japanischen Mythologie*, pp.151ff., 313ff., 393; L. Vannicelli, *La religione dei Lolo*, pp.179ff.; S. Thompson, *Motif-Index of Folk-Literature*, III, p.22 (F152).

2. Cf. Numazawa, pp.155ff.; H. T. Fischer, "Indonesische Paradiesmythen", pp.207ff.

تشرف‌یافتگان، به راحتی از پل عبور می‌کنند (تشرف‌یافتگان تا اندازه‌ای راه را می‌شناسند، زیرا آنها مرگ و تجدید حیات را تجربه کرده‌اند)؛ ۴. با وجود این برخی اشخاص مفتخر در طی حیاتشان، که ممکن است، مانند شمن‌ها، در حالت خلسه باشد، یا، شبیه برخی قهرمانان، «به زور»، یا در نهایت، «به نحو تناقض‌آمیزی»، از طریق «معرفت و دانش» یا تشرف (ما خیلی زود به این «تناقض» باز خواهیم گشت) موفق به عبور از آن می‌شوند.

در اینجا نکتهٔ مهم اینست که تصور می‌شود آیین‌های فراوانی به طور نمادین، «پل» یا «نردبانی» را می‌سازند و این عمل را با قدرت مطلق خود آیین تحقق می‌بخشند. مثلاً، این باور در نمادپردازی قربانی برهمنی اثبات می‌شود.[1] ما دیدیم که ریسمان ارتباط‌دهندهٔ غان‌های آیینی که برای جلسهٔ احضار ارواح شمنی مهیا می‌گردد «پل» نامیده می‌شود و نماد صعود شمن به آسمان‌ها است. در برخی آیین‌های تشرف ژاپنی از داوطلبان خواسته می‌شود «پلی» را بر روی هفت تیر و با هفت تخته بسازند.[2] این آیین با نردبان‌های چاقوها که داوطلبان به عنوان شمن‌ها در طی تشرفشان از آن بالا می‌روند و، در کل، با آیین‌های صعود آسمانی آیین تشرف قابل مقایسه است. معنای همهٔ این آیین‌های «گذرگاه خطرناک» اینست: با تلاش، ارتباط بین زمین و آسمان برقرار می‌شود تا «ارتباطی» که **در زمان اسطوره‌ای آغازین** قانون طبیعی بود بازگردانده شود. از یک نقطه نظر، همهٔ این آیین‌های تشرف بازسازی «عبور» به عالم ماوراء و در نتیجه الغای شکاف بین سطوحی راکه خاص شرایط انسان پس از «هبوط» است، دنبال می‌کنند.

نیروی حیاتی این نمادپردازی پل باز هم بواسطهٔ نقشی که آن در مکاشفات مسیحی و اسلامی و نیز در سنن آیین تشرف قرون وسطای غرب ایفا می‌کند اثبات می‌شود. مکاشفهٔ قدیس پولس پُلی را «به باریکی یک مو»

---

1. Cf. *Taittirīya Saṃhitā*, VI, pp.5, 3, 3; VI, pp.5, 4, 2; VII, pp.5, 8, 5; etc.

۲. در میان شمن زن‌های ریوکیو، مقایسه کنید با،

A. Slawik, "Kultische Geheimbünde der Japaner und Germanen", p.739.

توصیف می‌کند که دنیای ما را به بهشت مرتبط می‌سازد.[۱] همین تصویر در آثار نویسندگان و عرفای عرب یافت می‌شود: پل «باریک‌تر از مو» است، و زمین را با کُرات ستارگان و بهشت متصل می‌کند؛[۲] در سنت مسیحی نیز، گناهکاران نمی‌توانند از آن عبور کنند و به درون دوزخ پرت می‌شوند. اصطلاحات و واژگان عربی به وضوح ویژگی این پل یا «راه» را به عنوان پلی که دسترسی به آن (گذر از آن) مشکل است توضیح می‌دهند.[۳] افسانه‌های قرون وسطایی از «پلی در زیر آب» و از «شمشیر ـ پل» سخن به میان می‌آورند، که قهرمان (لانسِلوت)[۴] باید پابرهنه و دست خالی از آن عبور کند؛ این پل «بُرّنده‌تر از داس» است و قهرمان «با درد و مشقت زیاد» از آن عبور می‌کند. ویژگی آیین تشرف عبور از شمشیر ـ پل بر طبق واقعیتی دیگر نیز تأیید و اثبات می‌شود: پیش از آنکه او شروع به عبور کند، لانسلوت دو شیر را در آن سوی ساحل می‌بیند، امّا وقتی او به آنجا می‌رسد تنها یک سوسمار را می‌بیند؛ تن دادن موفقیت‌آمیز به آزمون سخت آیین تشرف به خودی خود «خطر» را از بین می‌برد.[۵] در سنت فنلاندی، واینامویننِ[۶] و شمن‌هایی که در حالت خلسه به جهان دیگر (تونلا)[۷] سفر می‌کنند باید از پلی ساخته شده از شمشیرها و چاقوها عبور کنند.[۸]

---

1. Miguel Asin Palacios, *La escatología musulmana en la Divina Comedia* (2nd edn.), p.282.
2. Ibid., p.182.
3. Ibid., pp.181f.

مفهوم اسلامی پل (صراط) دارای منشأ پارسی است (ibid., p.180).

4. Lancelot

۵. مقایسه کنید با متون نقل شده در

H. Zimmer, *The King and the Corpse: Tales of the Soul's Conquest Of Evil*, pp.166ff., 173ff. Cf. Ibid., p.166, fig.3.

تصویری عالی از عبور از روی «شمشیر ـ پل»، مربوط به دست‌نوشته‌ای فرانسوی از قرن بیستم.

6. Väinämöinen
7. Tuonela
8. M. Haavio, *Väinämöinen*, pp.110ff.

«گذرگاه باریک» یا «گذرگاه خطرناک» بن‌مایه‌ای شایع در اساطیر خاکسپاری و آیین تشرف است (ما دیده‌ایم که دقیقاً چطور ممکن است آنها، گاهی تا سر حدّ ادغام، با هم مرتبط شوند). در نیوزیلند متوفی باید از فضای بسیار باریک بین دو شیطان (دیو) که سعی می‌کنند او را بگیرند، عبور کند؛ اگر او «سبک» باشد عبور می‌کند، امّا اگر «سنگین» باشد می‌افتد و طعمهٔ شیاطین می‌شود.[1] «سبکی» یا «چابکی» ـ مانند اساطیر عبور بسیار سریع از میان آرواره‌های یک هیولا ـ همواره قاعده‌ای نمادین برای «فراست و هوش»، «عقل و خرد»، «تعالی» و، با در نظر گرفتن تمام جوانب، برای تشرف است. **کاتا اوپانیشاد**[2] می‌گوید: «عبور از لبهٔ تیز تیغ دشوار و سخت است ـ شاعران می‌گویند! ـ راه سخت و مشکل اینست»[3] این قاعده ویژگی دانش متافیزیکی آیین تشرف را روشن می‌سازد. «دروازه تنگ است و راهی که به حیات و زندگی منتهی می‌شود باریک است و اندک اشخاصی قادر خواهند بود که آن را پیدا کنند».[4]

و در واقع نمادپردازی «دروازهٔ تنگ» و «پل خطرناک» وابسته به نمادپردازی آن چیزی است که ما آن را «گذرگاه متناقض‌نما» نامیده‌ایم یا وضعیتی که از آن هیچ گریزی نیست. به یاد داشته باشید که گاهی شمن‌های داوطلب یا قهرمانان برخی اساطیر خودشان را در شرایط ظاهراً یأس‌آور و خطرناکی می‌یابند. آنها باید به «جاییکه شب و روز با هم تلاقی می‌کنند»

---

1. E. S. C. Handy, *Polynesian Religion*, pp.73ff.

2. Kaṭha Upaniṣad

3. III, p.14 (tr. R. E. Hume, p.353).

در خصوص نمادپردازی هندی و سلتی پل، نگاه کنید به،

Luisa Coomaraswamy, "The Perilous Bridge of Welfare"; Cf. also Ananda K. Coomaraswamy, *Time and Eternity*, p.28 and n.36.

4. Matt. 7: 14.

بروند، یا «دروازه‌ای را در دیوار پیدا کنند، یا از گذرگاهی که تنها یک لحظه باز می‌شود به آسمان بالا روند، و از بین دو سنگ آسیاب که دائماً در حال حرکتند، دو صخره‌ای که به هم می‌خورند و از میان آرواره‌های یک هیولا، و مانند آن، عبور کنند.[1] همانطور که کومارا سوامی به درستی متوجه شد، همهٔ این تصاویر اسطوره‌ای نیاز به فرا روی از تضادها را بیان می‌کنند، تا به دوگانگی و دوقطبی بودن خاصِ وضعیت انسانی، برای دستیابی به واقعیت نهایی، پایان دهند. "هر کسی که از این جهان به جهان دیگر انتقال می‌یابد، یا از آنجا برمی‌گردد، باید از فاصله و میانگاه فاقد بُعد و همیشگی که نیروهای مرتبط امّا مخالف را جدا می‌کند عبور نماید، و در کل گذر نمودن شخص از آن باید «فوری و در یک لحظه» باشد".[2] در اساطیر، «عبور متناقض‌نما» به وضوح حاکی از آن است که آن کسی که در تحقق این امر موفق می‌شود، از شرایط انسانی فراتر رفته است؛ او یک شمن، قهرمان، یا یک «روح» است، و در واقع این عبور «متناقض‌نما» تنها توسط آن کسی که «روح» است می‌تواند تحقق یابد.

این چند مثال نقش اساطیر، آیین‌ها و نمادهای «گذرگاه» را در فنون و ایدئولوژی‌های شمنی روشن می‌سازد. شمن، در حالت خلسه، با عبور از پل «خطرناکی» که دو عالم را به هم مرتبط می‌سازد و تنها مردگان می‌توانند اقدام به این عبور کنند، اثبات می‌کند که او روح است، دیگر انسان نیست، و همزمان اقدام به بازگرداندن «ارتباطی» می‌کند که **در زمان اسطوره‌ای آغازین** بین این عالم و آسمان وجود داشت. زیرا آنچه شمن می‌تواند **در حالت خلسه** انجام دهد، در سپیده‌دم زمان، **به طور عینی** توسط همهٔ انسان‌ها می‌توانست

---

1. On these motifs, cf. A. B. Cook, *Zeus*, III, Pt.2, Appendix P. ("Floating Islands"), pp.975-1016; A. K. Coomaraswamy, "Symplegades"; Eliade, *Birth and Rebirth*, pp. 64ff., 130; G. Hatt, *Asiatic Influences in American Folklore*, pp.78f.
2. "Symplegades", p.486.

انجام شود؛ آنها بدون متوسل شدن به خلسه به آسمان بالا می‌رفتند و دوباره پایین می‌آمدند. خلسه، به طور موقت و برای تعدادی از اشخاص ـ شمن‌ها ـ شرایط آغازین همهٔ انسان‌ها را دوباره برقرار می‌سازد. در این خصوص، تجربهٔ عرفانی «جوامع ابتدایی» بازگشت به خاستگاه‌ها، یعنی بازگشتی به عصر عرفانی بهشت گمشده است. پل یا درخت، درخت تاک، ریسمان، و مانند آن ـ که **در زمان اسطوره‌ای آغازین**، زمین را به آسمان متصل می‌نمود ـ یکبار دیگر، برای یک لحظه، برای شمن در حالت خلسه به واقعیتی موجود، تبدیل می‌شود.

نردبان ـ راه مردگان ـ صعود (آسمانی)

ما مثال‌های بیشماری را دربارهٔ صعود شمنی به آسمان به وسیلهٔ نردبان دیده‌ایم.[۱] همین روش برای تسهیل نزول خدایان به زمین یا برای تضمین صعود روح شخص مرده نیز به‌کار برده می‌شود. لذا در مجمع‌الجزایر هند از خدای خورشید خواسته می‌شود تا به وسیلهٔ نردبانی هفت پله به زمین پایین بیاید. در میان دوسون‌ها حکیم ساحری که برای درمان بیمار فراخوانده شده، نردبانی را در وسط اتاق قرار می‌دهد؛ نردبان به پشت‌بام می‌رسد، و از آن ارواحی پایین می‌آیند که ساحر آنها را احضار می‌کند تا او را تسخیر کنند.[۲] برخی قبایل مالزیایی قبرهایی را با تیرک‌های چوبی قائم که «روح ـ نردبان‌ها» نام دارند فراهم و تدارک می‌بینند، که بی‌شک از متوفی می‌خواهند تا مکان خاکسپاری‌اش را ترک کند و به آسمان بالا رود.[۳] مانگار،[۴] قبیله‌ای نپالی، از

---

۱. نگاه کنید به عکس چنین نردبانی، که توسط ساحر گوندی مورد استفاده قرار می‌گیرد، در W. Koppers, *Die Bhil in Zentralindien*, Pl. XIII, fig.1.

2. Frazer, *Folk-lore in the Old Testament*, II, pp.54-55.

3. W. W. Skeat and C. O. Blagden, *Pagan Races of the Malay Peninsula*, II, pp.108, 114.

4. Mangar

پلکان نمادینی استفاده می‌کنند که با ایجاد نُه بریدگی یا پله در چوب ساخته شده است، آنها آن را در قبر قرار می‌دهند؛ روح شخص مرده از طریق آن به آسمان بالا می‌رود.[۱]

مصریان در متون خاکسپاری‌شان اصطلاح و تعبیر **اَسکن پت**[۲] (**اَسکن** = پله) را حفظ کردند تا نشان دهند نردبانی که رَع برای صعود به آسمان در اختیار آنها گذاشت، نردبانی واقعی است.[۳] کتاب مردگان می‌گوید: «من نردبانی رو به آسمان در میان خدایان برپا می‌کنم».[۴] خدایان «نردبانی برای (شخص) N ساختند، که او بتواند بر روی آن به آسمان صعود کند».[۵] در

---

1. H. H. Risley, *The tribes and Castes of Bengal*, II, p.75.

   روس‌های وورونژ به احترام مرده‌شان نردبان‌های کوچکی از خمیر می‌پزند، و گاهی هفت آسمان را بر روی آنها با هفت میله نشان می‌دهند. چرمیس‌ها این آیین را (از آنها) گرفته‌اند؛ مقایسه کنید با،

   Frazer, *Folk-lore in the Old Testament*, II, p.57; *The Fear of the Dead in Primitives Religion*, I, p.188ff.

   همین آیین در میان روس‌های سیبری یافت می‌شود؛ مقایسه کنید با،

   G. Rănk, *Die heilige Hinterecke im Hauskult der Völker Nördosteuropas und Nordasiens*, p.73.

   در خصوص نردبان در اساطیر خاکسپاری روسیه، مقایسه کنید با،

   Propp, *Le radici storiche dei racconti di fate*, pp.338ff.

2. asken pet

3. Cf., for example, Wallis Budge, *From Fetish to God in Ancient Egypt*, p.346; H. P. Blok, "Zur altägyptischen Vorstellung der Himmelsleiter".

4. Cited by R. Weil, *Le Champ des raseaux et le champ des offrandes dans la religion funéraire et la religion générale*, p.52. (tr. above is Budge's, p.495). Cf. also J. H. Breasted, *The Development of Religion and Thought in Ancient Egypt*, pp.112ff., 156ff.; F. Max Müller, *Egyptian [Mythology]*, p.176; W. J. Perry, *The Primordial Ocean*, pp.263, 266; Jacques Vandier, *La Religion égyptienne*, pp.71-72.

5. *The Pyramid Texts*, Utt.572, § 1474b (tr. A. S. B. Mercer, I, p.234).

تعدادی از مزارهای سلسله‌های باستانی و قرون وسطا، تعویذ یا دعاهایی نمایانگر نردبان (ماکِت)[1] یا راه‌پله یافت شده‌اند.[2] مجسمه‌های کوچک مشابهی در مراسم تدفین در مرز (رود) راین وجود داشتند.[3]

نردبانی (کلیماکس)[4] با هفت پله در آیین‌های سری میترایی اثبات می‌شود، و ما دیده‌ایم[5] که کوسینگاس پیامبر ـ شاه اتباعش را تهدید کرد که او از طریق نردبان نزد الههٔ هِرا بالا خواهد رفت. احتمالاً صعود به آسمان با بالا رفتن آیینی از نردبان بخشی از تشرف اورفئوسی را تشکیل می‌دهد.[6] در هر صورت، نمادپردازی صعود به وسیلهٔ پله‌ها در یونان مشهور بود.[7]

دبلیو بوسه[8] مدت‌ها پیش نردبان آیین میترایی را با مفاهیم شرقی مشابه مقایسه نمود و نمادپردازی کیهان‌شناختی مشترکشان را اثبات کرد.[9] امّا نشان

---

1. maqet

2. Cf., for example, Budge, *The Mummy* (2nd edn.), pp.324, 327.
بازآفرینی‌ای از نردبان‌های خاکسپاری به سوی آسمان در این مآخذ یافت می‌شود.
The Egyptian Heaven and Hell, II, p.159ff.

3. Cf. F. Cumont, *Lux perpetua*, p.282.

4. klimax

۵. نگاه کنید به ص ۵۷۳ و بعد از آن.

۶. حداقل این تصور ای. بی. کوک است (*Zeus*, II, Pt.1, pp.124ff.)، که به روش معمول خودش، مقدار زیادی منابع راجع به نردبان‌های آیینی در ادیان دیگر را گردآوری می‌کند. امّا همچنین نگاه کنید به،
W. K. C. Guthrie, *Orpheus and Greek Religion*, p.208.

7. Cf. Cook, II, Pt.1, pp.37, 127f. Cf. also C. M. Edsman, *Le Baptême de feu*, p.41.

8. W. Bousset

9. "Die Himmelsrese der Seele", especially pp.155-69; See also A. Jeremias, *Handbuch* (2nd edn.), pp.180ff.
جلد هشتم از *Vorträge* of the Bibliothek Warburg به سفرهای آسمانی روح در سنن مختلف اختصاص دارد؛ همچنین مقایسه کنید با،
F. Saxl, *Mithras*, pp.97f.; Benjamin Rowland, "Studies in the Buddhist Art of Bāmiyān", p.48.

دادن نمادپردازی «مرکز عالم» که به طور ضمنی در همهٔ صعودها به آسمان وجود دارد به همان اندازه مهم است. یعقوب نردبانی را در خواب می‌بیند که نوکش به آسمان می‌رسید، «فرشتگان خدا بر روی آن به آسمان بالا رفته و پایین می‌آمدند».[1] سنگی که یعقوب بر روی آن به خواب می‌رود بیت ایل (یعنی، سنگ مقدس) است و «در مرکز عالم» قرار دارد، زیرا در آنجاست که ارتباط میان همهٔ عوالم کیهانی وجود داشت.[2] در سنت اسلامی [حضرت] محمد[ص] نردبانی را می‌بیند که از معبد اورشلیم (به طور بارز اشاره دارد به «مرکز») به طرف آسمان، همراه با فرشتگانی در راست و چپ، سر برمی‌آورد؛ بر روی این نردبان ارواح درستکار به سوی خدا بالا می‌روند.[3] وجود نردبان رمزی (عرفانی) به وفور در سنت مسیحی اثبات می‌شود؛ شهادت قدیس پرپتوا[4] و افسانه قدیس اُلاف[5] تنها دو نمونه هستند.[6]

---

1. Gen. 28: 12.

2. Cf. Eliade, *Patterns in Comparative Religion*, pp.229ff., 380ff. See also above, Ch.VIII.

ما نباید گونهٔ دیگر صعود را فراموش کنیم ـ که فرمانروا یا پیامبر «کتاب آسمانی» را از دستان خدای برین، بن‌مایه‌ای فوق‌العاده مهم، دریافت می‌کند، و توسط جی. ویدن گرن در کتاب زیر مورد بررسی قرار گرفته است،

The Ascension of the Apostle of God and the Heavenly Book.

3. Miguel Asín Palacios, *La escatología musulmana en la Divina Comedia*, p.70.

در روایات دیگر [حضرت] محمد[ص] بر پشت یک پرنده به آسمان می‌رسد؛ لذا کتاب معراج می‌گوید که او سفرش را دو لنگه «بر روی مرغابی بزرگ‌تر از خَر و کوچک‌تر از قاطر» انجام می‌دهد، و توسط جبرئیل فرشته مقرب راهنمایی می‌شود؛ نگاه کنید به،

Enrico Cerulli, Il "libro della scala".

نگاه کنید به (صفحه ۵۷۰ و بعد از آن) داستان‌های مشابه راجع به اولیای مسلمان. در هر صورت، «پرواز جادویی»، بالا رفتن، صعود، تدوین‌های مشابهی از همین تجربهٔ عرفانی و همان نمادپردازی هستند.

4. St. John Climacus 5. St. Olaf

6. Cf. C. M. Edsman, *Le Baptême de feu*, pp.32ff.

قدیس یوحنا کلیماکوس[1] نمادپردازی نردبان را برای بیان مراحل مختلف صعود روحانی به‌کار می‌برد. به طور بارزی همین نمادپردازی در عرفان اسلامی یافت می‌شود: برای صعود به سوی خدا، روح باید از هفت مرحله پی‌درپی بالا رود ـ توبه، زهد، ورع، فقر، صبر، توکل به خدا، رضا.[2] نمادپردازی «پله»، «نردبان‌ها»، و صعودهای آسمانی دائماً توسط عرفان مسیحی مورد استفاده قرار می‌گیرد. در آسمان زُحَل، دانته نردبانی طلایی را می‌بیند که به طور سرگیجه‌آوری به طرف آخرین عالم آسمانی بالا می‌رود و ارواح سعادتمند بر آن قدم می‌گذاشتند.[3] نردبان هفت پله‌ای در سنت کیمیاگری نیز حفظ شده بود. یک نسخهٔ خطی تشرف مربوط به کیمیاگری را با نردبانی هفت پله‌ای نشان می‌دهد که مردان چشم‌بسته از آن بالا می‌روند؛ در پلهٔ هفتم مردی در حالیکه چشم‌بندش را از چشمانش برداشته، روبروی دری بسته ایستاده است.[4]

---

1. St. John Climacus

2. G. van der Leeuw, *La Religion dans son essence et ses manifestations*, p.484, with the references.

۳. قدیس یوحنا مسیحی مراحل کمال عرفانی را بالا رفتن سخت قلمداد می‌نماید؛ صعودش از کوه کارمل ضرورت تلاش‌های ریاضت‌آمیز و روحانی را در شکل صعودی طولانی و سخت از کوه توصیف می‌کند. در برخی افسانه‌های اروپای شرقی صلیب مسیح پل یا نردبانی قلمداد می‌شود که خدا به وسیلهٔ آن به زمین پایین می‌آید و ارواح از آن به طرف او بالا می‌روند.
(U. Holmberg, *Der Baum des Lebens*, p.133).
در خصوص تصویرنگاری بیزانسی نردبان آسمانی مقایسه کنید با،
Cooaraswamy, "Svayamātṛṇṇā: Janua Coeli", p.47.

4. G. Carbonelli, *Sulle fonti storiche dellachimica e dell'alchimia in Italia*, p.39, fig.47.
این نسخهٔ خطی در کتابخانه سلطنتی مودنا موجود است.

اسطورهٔ صعود به آسمان با نردبان در آفریقا،[۱] اقیانوسیه،[۲] و آمریکای شمالی[۳] نیز شناخته شده است. امّا پله‌ها تنها یکی از نمودهای سمبلیک فراوان برای صعود هستند؛ مثلاً، با آتش یا دود،[۴] با بالا رفتن از درخت[۵] یا کوه،[۶] یا صعود از طریق طناب[۷] یا درخت تاک،[۸] رنگین‌کمان،[۹] یا حتی اشعهٔ

---

1. Cf. Alice Werner, *African [Mythology]*, p.136.

2. Cf. A. E. Jensen and H. Niggemeyer, eds., *Hainuwele*, pp.51ff., 82, 84, etc.; Jensen, *Die drei Ströme*, p.164; H. M. and N. K. Chadwick, *The Growth of Literature*, III, p.481, etc. 3. S. Thompson, *Motif-Index*, III, p.8.

4. Cf., for example, R. Pettazzoni, *Saggi di storia delle religioni e di mitologia*, p.68, n.1; A. Riesenfeld, *The Megalithic Culture of Melanesia*, pp.196ff., etc.

5. Cf. A. van Gennep, *Mythes et légendes d'Australie*, nos. 17, 56; Pettazzoni, *Saggi*, p.67, n.1; H. M. and N. K. Chadwick, III, p.486, etc.; Harry Tegnaeus, *Le Héros civilisateur*, p.150, n.1; etc.

۶. حکیم ساحر قبیلهٔ (استرالیایی) وتژوبالوک قادر است تا «مکان تاریک»، که شبیه کوه است، بالا رود

(A. W. Howitt, *The Native Tribes of South-East Australia*, p.490). Cf. also W. Schmidt, *Der Ursprung der Gottesidee*, III, pp.845, 868, 871.

7. Cf. Pettazzoni, *Miti e leggende*, I, p.63 (Thonga), etc.; H. M. and N. K. Chadwick, III, p.481 (See Dyak); Frazer, *Folk-lore in the Old Testament*, III, p.54 (Cheremis).

8. H. H. Juynboll, "Religionen der Naturvölker Indonesiens", p.583 (Indonesia); Frazer, *Folklore*, II, pp.52-53 (Indonesia); Roland Dixon, *Oceanic [Mythology]*, p.156; Alice Werner, *African [Mythology]*, p.135; H. B. Alexander, *Latin-American [Mythology]*, p.271; S. Thompson, *Motif-Index*, III, p.7 (North America).

تقریباً همین مناطق اسطورهٔ صعود با تار عنکبوت را نشان می‌دهند.

۹. به مثال‌هایی که در خلال این بررسی ذکر شد (Juynboll, p.585 (Indonesia را اضافه می‌کنیم؛

Ivor H. N. Evans, *Studies in Religion, Folk-lore, & Custom*, pp.51-52 (Dusun); H. M. and N. K. Chadwick, III, pp.272ff., etc.

خورشید، می‌توان به آسمان رسید. سرانجام، ما باید گروه دیگری از اساطیر و افسانه‌های مرتبط با بن‌مایهٔ صعود ـ «زنجیرهٔ تیرها» ـ را ذکر کنیم. قهرمان با قرار دادن اولین تیر در گنبد آسمانی، دومی بر روی اوّلی، و مانند آن بالا می‌رود تا اینکه او زنجیره‌ای بین آسمان و زمین می‌سازد. این بن‌مایه در ملانزی، و آمریکای شمالی و جنوبی یافت می‌شود؛ امّا در آفریقا و آسیا وجود ندارد.[۱] کمان در استرالیا ناشناخته است. و نقش آن را در اسطوره، نیزه‌ای با تکه پارچه‌ای بلند، می‌گیرد؛ قهرمان، با این نیزهٔ ثابت در گنبد آسمانی، با پارچهٔ بالارونده صعود می‌کند.[۲]

یک کتاب برای شرح کافی این بن‌مایه‌های اسطوره‌ای و مفاهیم آیینی‌شان لازم خواهد بود. ما صرفاً نشان خواهیم داد که برای قهرمانان اساطیری و شمن‌ها (ساحران، حکیم ساحران، و غیره) و برخی از اشخاص مفتخر در میان مردگان به طور مساوی راه‌های متعدد در دسترس هستند. در اینجا امکان آن نیست تا مسألهٔ فوق‌العاده پیچیدهٔ تنوع جزئیات سفرهای پس از مرگ را در ادیان مختلف بررسی کنیم.[۳] ما صرفاً بررسی خواهیم نمود که در نزد برخی قبایل، که از جمله باستانی‌ترین قبایل به حساب می‌آیند، مردگان به آسمان می‌روند، امّا اکثر قبایل «ابتدایی» حداقل دو مسیر پس از مرگ را می‌شناسند ـ مسیر آسمانی برای موجودات مفتخر (رؤسا، شمن‌ها، «مبتدیان») و مسیر افقی یا دوزخ برای بقیهٔ انسان‌ها. لذا، تعداد خاصی از قبایل

---

۱. به جز در میان سمانگ‌ها (cf. Pettazzoni, "La catena di frecce", p.79) و کوریاک‌ها (cf. W. I. Jochelson, *The Koryak*, pp.213, 304).

2. Pettazoni, "The Chain of Arrows". See also Jochelson, *The Koryak*, pp.293, 304; Ibid.,

اشارات تکمیلی راجع به اشاعه این بن‌مایه در آمریکای شمالی. همچنین مقایسه کنید با،

G. Hatt, *Asiatic Influences in American Folk-lore*, pp.40ff.

۳. ما این مسأله را در کتابمان *Mythologies of Death* که اکنون در حال آماده شدن است بررسی خواهیم کرد.

استرالیایی ـ نارینیری،[1] دِیری،[2] بواندیک،[3] کورنای،[4] و کولین[5] ـ معتقدند که مردگان به درون آسمان بالا می‌روند؛[6] در میان کولین‌ها آنها با اشعهٔ غروب خورشید بالا می‌روند.[7] امّا در استرالیای مرکزی مردگان به مکان‌های آشنایی که آنها در زندگی‌شان از آنها عبور کرده بودند رفت و آمد می‌کنند؛ در مناطق دیگر، آنها به برخی مناطق در غرب می‌روند.[8]

به اعتقاد مائوری‌های نیوزیلند صعود ارواح، طولانی و سخت و دشوار است، زیرا تا ده آسمان وجود دارد، و خدایان در آخرین آسمان ساکنند. کاهن چندین روش برای تحقق آن به‌کار می‌برد: از اینرو او آواز می‌خواند، و به طور جادویی روح را همراهی می‌کند؛ در همین زمان، او، با آیینی ویژه سعی می‌کند تا روح را از بدن جدا سازد و آن را به بالا فرستد، وقتی شخص مرده رئیس قبیله است، کاهن و دستیارانش پرهایی به انتهای چوبدستی‌ها می‌بندند و، همچنانکه آنها آواز می‌خوانند، کم‌کم چوبدستی‌هایشان را به هوا بالا می‌برند. در اینجا بار دیگر، ما می‌توانیم یادآوری کنیم که تنها اشخاص

---

1. Narrinyeri
2. Dieri
3. Buandik
4. Kurnai
5. Kulin
6. Cf. Frazer, *The Belief in Immortality and the Worship of the Dead*, I, pp.134, 138, etc.
7. Howitt, *The Native Tribes of South-East Australia*, p.438.

۸ به گفتهٔ اف. گرابنر (*Das Weltbild der Primitiven*, pp.25ff.) و دبلیو. اشمیت (*Der Ursprung*, I [2nd edn.], pp.334-476: III, pp.574-86, etc.),
باستانی‌ترین قبایل استرالیا قبایل جنوب شرقی این قاره هستند، یعنی دقیقاً آنهایی که تصورات مربوط به خاکسپاری‌شان به طور بسیار مشخصی آسمانی هستند (بی‌شک مرتبط با اعتقاداتشان راجع به موجود برین با ساختار اروانوسی)؛ حال آنکه، قبایل مرکزی استرالیا ـ که مفهوم آیین خاکسپاری در آنجا به طور بارزی «افقی»، و مرتبط با آیین پرستش نیا و توتمیسم است ـ از نقطه نظر قوم‌شناختی، کمتر «ابتدایی» هستند.

مفتخر به آسمان بالا می‌روند؛[1] بقیهٔ انسان‌ها از وسط اقیانوس یا از قلمروی زیرزمینی روانه می‌شوند.

چنانچه ما برای دستیابی به دیدی کلی از همهٔ اساطیر و آیین‌ها تنها تلاش کنیم که به اختصار آنها را بررسی کنیم، با این حقیقت روبرو می‌شویم که آنها یک مفهوم اصلی مشترک دارند: ارتباط بین آسمان و زمین می‌تواند ـ یا در **زمان اسطوره‌ای آغازین** می‌توانست ـ به وسیلهٔ برخی طُرُق طبیعی (رنگین‌کمان، پل، پله‌ها، نردبان، درخت تاک، ریسمان، «زنجیرهٔ تیرها»، کوه، غیره و غیره) ایجاد شود. همهٔ این تصاویر نمادینِ ارتباط بین آسمان و زمین صرفاً روایاتی از درخت عالم یا **محور جهانی** هستند. در یکی از فصل‌های پیشین ما دیدیم که اسطوره و نمادپردازی درخت کیهانی به مفهوم «مرکز عالم»، به نقطه‌ای که زمین، آسمان، و جهان زیرین در آنجا با هم تلاقی دارند، اشاره دارد. ما همچنین ملاحظه نمودیم که نمادپردازی «مرکز»، در حالیکه در ایدئولوژی و فنون شمنی از نقشی دارای درجه اوّل اهمیت برخوردار است، به مراتب گسترده‌تر از خود شمنیسم است و بسیار بر آن مقدم بوده است. نمادپردازی «مرکز عالم» همچنین به طور جدانشدنی با اسطورهٔ زمان آغازین که ارتباطات بین آسمان و زمین، خدایان و انسان‌های فانی نه تنها ممکن بلکه راحت و در دسترس همهٔ انسان‌ها بودند، مرتبط است. این اساطیر که ما تنها به طور کلی آنها را مورد بررسی قرار داده‌ایم به این **زمان اسطوره‌ای آغازین** اشاره دارند، امّا برخی از آنها سخن از صعودی آسمانی به میان می‌آورند که توسط قهرمان یا فرمانروا یا ساحر **پس از آنکه** ارتباط قطع شده بود، انجام می‌شد؛ به عبارت دیگر، آنها به امکان بازگشت برخی اشخاص مفتخر یا برگزیده به خاستگاه زمان، بازیابی زمان اسطوره‌ای و بهشتی پیش از «هبوط»، یعنی، پیش از قطع ارتباطات بین آسمان و زمین اشاره دارند.

---

1. Frazer, *The Belief in Immortality*, II, pp.24ff.

در این طبقهٔ برگزیدگان یا اشخاص مفتخر است که شمن‌ها قرار می‌گیرند. تنها آنها نیستند که قادرند به وسیلهٔ درخت، نردبان، یا مانند آن، به آسمان پرواز کنند؛ اشخاص مفتخر دیگر ـ فرمانروایان، قهرمانان، تشرف‌یافتگان ـ نیز می‌توانند به پای آنها برسند. شمن‌ها به خاطر روش ویژه‌شان، که خلسه است، از سایر طبقات مفتخر متمایز می‌شوند. همانطور که ما دیدیم، خلسهٔ شمنی می‌تواند بازیابی وضعیت انسان پیش از «هبوط» قلمداد شود؛ به عبارت دیگر، خلسه «موقعیت» آغازینی را دوباره ایجاد می‌کند که تنها با مرگ برای سایر انسان‌ها قابل دسترسی است (زیرا صعود به آسمان به وسیلهٔ آیین‌ها ـ مقایسه کنید با مورد قربانی‌کنندهٔ هندی عصر ودایی ـ نمادین هستند، و شبیه صعود شمن عینی نیستند). گرچه ایدئولوژی صعود شمنی کاملاً منسجم و یکپارچه است و جزء مکمل مفهوم اسطوره‌ای را تشکیل می‌دهد که ما اکنون بررسی نموده‌ایم («مرکز عالم»، قطع ارتباطات، انحطاط بشریت، و غیره)، امّا ما با موارد بسیاری از اعمال شمنی منحرف مواجه شده‌ایم؛[1] منظور ما خصوصاً روش مقدماتی و قالبی دستیابی به خلسه (مواد مخدّر، رقصیدن تا نقطهٔ از پا افتادن، «تسخیر» و غیره) است. جدا از

---

۱. این شاید در گزارش انواع منحرف خلسه شمنی، که ویلیام اشمیت خلسه را تنها، ویژگی شمن‌های «سیاه» قلمداد می‌کند، موجود باشد

(cf. *Der Ursprung*, XII, p.624).

از آنجاییکه طبق تفسیر او، شمن «سفید» به حالت خلسه نمی‌رود، اشمیت او را «شمنی واقعی» نمی‌دانست و برای نامیدن او اصطلاح «Himmelsdiener» را پیشنهاد می‌کند

(ibid., pp.365, 634ff., 696ff.)

به احتمال زیاد اشمیت، به عنوان عالم عقل‌گرای تمام و کمال، خلسه را تحقیر می‌کرد، زیرا او نمی‌توانست به تجربهٔ دینی‌ای که مستلزم «از دست دادن هوش» است هیچگونه اعتباری بدهد. مقایسه کنید با بحث راجع به نظریه‌هایش، در مقایسه با آنهایی که در چاپ فرانسهٔ اثر حاضر، در Dominik Schröder, "Zur Struktur des Schamanismus".

مطرح شده است.

توضیحات «تاریخی» که ممکن است راجع به این فنون و روش‌های منحرف ارائه شود (فساد و تباهی در نتیجهٔ تأثیرات فرهنگی خارجی، آمیخته شدن، و غیره)، این سؤال مطرح می‌شود که آیا آنها نمی‌توانند به گونه‌ای دیگر تفسیر شوند. مثلاً، ما می‌توانیم سؤال کنیم که آیا جنبهٔ منحرف خلسهٔ شمنی به دلیل این امر نیست که شمن درصدد آن است تا **به طور عینی** نمادپردازی و اسطوره‌شناسی را تجربه کند که، به خاطر خود ویژگی‌شان، پذیرای «تحقق» یافتن در سطح «عینی» نیستند؛ خلاصهٔ کلام، آیا میل به دستیابی، تحت هر شرایط و به هر طریقی، به صعود **عینی**، یعنی سفری عرفانی و در عین حال **واقعی** به آسمان، نتیجهٔ خلسه‌های منحرفی نیستند که ما دیده‌ایم؛ و در نهایت اینکه، آیا این انواع رفتار پیامد قطعی میل شدید به «زندگی»، یعنی «زندگی» در قالب بدن (انسانی) نیستند، یعنی آنچه در وضعیت موجود بشری دیگر قابل دسترسی نیست مگر در سطح و مرتبهٔ «روح». امّا ما ترجیح می‌دهیم باب بحث دربارهٔ این مسأله را باز نگه داریم؛ در هر صورت، این موضوعی است که از مرزهای تاریخ ادیان فراتر می‌رود و به حوزهٔ فلسفه و الهیات مربوط می‌شود.

فصل چهاردهم

نتایج

پیدایش و شکل‌گیری شمنیسم آسیای شمالی

ما دیدیم، واژهٔ «شمن» از طریق روسیه از **شمن** (*šaman*) تونگوزی به ما می‌رسد. اشتقاق این اصطلاح از **سامانا**[1]ی پالی (**شرامانا**[2]ی سنسکریت) از **شا-مین**[3] چینی (آوانویسی صرف واژهٔ پالی) که توسط اکثر شرق‌شناسان قرن نوزدهم پذیرفته شده بود، با این وجود مدت‌ها پیش (در سال ۱۸۴۲ توسط دبلیو. شوت،[4] در سال ۱۸۴۶ توسط دوردجی بانزاروف)[5] مورد تردید قرار گرفت و در سال ۱۹۱۴ توسط جی. نیمت[6] و در سال ۱۹۱۷ توسط بی. لوفر[7] رد شد.[8] این دانشمندان معتقد بودند که به سبب برخی شباهت‌های

---

1. samaṇa
2. śramaṇa
3. sha-men
4. W. Schott
5. Dordji Banzarov
6. "Über den Ursprung des Wortes Šaman und einige Bemerkungen zur türkisch-mongolischen Lautgeschichte".

در خصوص معنای واژهٔ شمن در دنیای اسلام، نگاه کنید به،

V. F. Büchnern, "Shaman".

7. B. Laufer
8. "Origin of the word Shaman"

مقالهٔ لوفر تاریخ و کتاب‌شناسی مختصری نیز دربارهٔ این موضوع در خود دارد. همچنین نگاه کنید به،

Jean-Paul Roux, "Le Nom du chaman dans les textes turco-mongols".

آواشناختی، آنها اثبات کرده بودند که این واژهٔ تونگوزی به گروهی از زبان‌های ترک ـ مغولی وابسته است: حرف اول ´K ترکی قدیم که در تاتاری به صورت k، چوواشی j، یاکوتی x (حرف صامت، مانند ach آلمانی)، مغول ts، č، و مانچو ـ تونگوزی s، š یا š شکل گرفت، شمن تونگوزی معادل دقیق آواشناختی، کام (قام)[1] ترک ـ مغولی باید باشد، که دقیقاً اصطلاحی برای «شمن» در معنای دقیق آن در بیشتر زبان‌های ترکی است.

امّا جی، جِی، رامستت[2] نشان داده است[3] که قاعدهٔ آواشناختی نیمت فاقد ارزش است. بعداً نیز کشف واژه‌های مشابه در زبان توخاری[4] (شامانه[5] «رهرو بودایی») و در سغدی (šmn[6] = شَمَن) به نظریهٔ منشأ هندی آن قوت بخشید.[7] با تردید در اظهار نظر دربارهٔ جنبهٔ زبان‌شناختی این مسأله، و با در نظر گرفتن مشکلات در جهت توضیح انتقال این اصطلاح هندی از آسیای مرکزی به شرق دور، ما اضافه خواهیم نمود که موضوع تأثیرات هندی بر

در خصوص واژهٔ ترکی بوگو، مقایسه کنید با،

Hans-Wilhelm Haussig, "Theophylakts Exkurs über die skythischen Völker", pp.359ff.

1. kam (qam)

2. G. J. Ramstedt

3. "Zur Frage nach der Stellung der tschuwassichen", pp.20-21; cf. Kai Donner, "Über soghdisch; *nōm* `Gesetz´ und samojedisch *nōm* `Himmel, Gott´", p.7. See also G. J. Ramstedt, "The Relation of the Altaic Languages to Other Language Groups".

4. Tokharian

5. ṣamāne

6. šmṇ

7. Cf. Sylvain Lévi, "Étude des documents tokhariens de la Mission Pelliot", especially pp.445-46; Paul Pelliot, "Sur quelques mots d´Asie Centrale attestés dans les textes chinois", especially pp.466-69;

ای میلِت ("Le Tokharien", p.19) همچنین شباهت بین شامانهٔ تخاری و واژهٔ تونگوزی را نشان می‌دهد. اف. روزنبرگ

("On Wine and Feasts in the Iranian National Epic", n., pp.18-20)

بر اهمیت واژهٔ سغدی شمن (šmṇ) تأکید می‌کند.

اقوام سیبری باید کلاً و با استفاده از یافته‌های قوم‌شناختی و نیز تاریخی مطرح شود.

این کار توسط شیروکوگوروف راجع به تونگوزها، در مجموعه‌ای از مطالعات، انجام شده است[1] که ما تلاش خواهیم کرد فوائد و نتایج کلی را از آن خلاصه نماییم. شیروکوگوروف استدلال می‌کند واژهٔ شمن ظاهراً باید در زبان تونگوزی غریب و بیگانه باشد. امّا، آنچه مهم‌تر است اینست که خود پدیدهٔ شمنیسم عناصری از منشأ جنوبی، خصوصاً عناصر بودایی (لامایی) را نشان می‌دهد. اکنون، بودیسم تا حد نسبتاً زیادی به درون آسیای شمال شرقی ـ در قرن چهارم به کُره، در نیمهٔ دوم هزارهٔ نخست به اویغور، در قرن سیزدهم در میان مغول‌ها، در قرن پانزدهم به منطقهٔ آمور (محل وجود معبدی بودایی در دهانهٔ رود آمور) ـ نفوذ یافته بود. اکثر نام‌های ارواح در میان تونگوزها از مغول‌ها و مانچوها اقتباس شده‌اند، که آنها نیز به سهم خویش، آنها را از لامائیست‌ها گرفته بودند.[2] شیروکوگوروف در لباس، طبل، و نقاشی‌های

---

1. N. D. Mironov and S. M. Shirokogoroff, "Śramaṇa-Shaman"; Cf. also Shirokogoroff, "General Theory of Shamanism among the Tungus"; "Northern Tungus Migration in the Far East"; "Versuch einer Erforschung der Grundlagen des Schamanentums bei den Tungusen"; *Psychomental Complex of the Tungus*, pp.268ff.

2. Mironov and Shirokogoroff, "Śramaṇa-Shaman", pp.119ff.; Shirokogoroff, *Psychomental Complex*, pp.279ff.

نظریه شیروکوگوروف توسط ان. ان. پوپ پذیرفته شده است؛ مقایسه کنید با،

Asia Major, III (1926), p.138.

تأثیر نواحی جنوبی (چینی ـ بودایی) بر بورخان نیز توسط هاروا تبیین شده است؛

Die religiösen Vorstellungen der altaischen Völker, p.381. Cf. also W. Schmidt, *Der Ursprung der Gottesidee*, X, p.573; Dominik Schröder, "Zur Religion der Tujen", last art, pp.203ff.

شمن‌های تونگوز به تأثیرات جدیدی پی می‌برد.[1] علاوه بر این، مانچوها می‌گویند شمنیسم در نیمهٔ قرن یازدهم در میان آنها ظاهر شد امّا تا زمان سلسلهٔ مینگ (قرون ۱۴ـ۱۷) متداول نشد. تونگوزهای جنوبی، به سهم خویش، اظهار می‌کنند که شمنیسم آنها از مانچوها و داهورها گرفته شده است. در نهایت، تونگوزهای شمالی تحت تأثیر و نفوذ همسایگان جنوبی‌شان یعنی یاکوت‌ها، هستند. شیروکوگوروف در تأیید نظرش که پیدایش شمنیسم مصادف با انتشار بودیسم در این قرون در آسیای شمالی بوده است، این واقعیت را ذکر می‌کند که شمنیسم در منچوریا بین قرون دوازدهم و هفدهم، در مغولستان پیش از قرن چهاردهم، در میان قرقیزها و اویغورها احتمالاً بین قرون هفتم و یازدهم، یعنی، درست پیش از رسمیت یافتن بودیسم (لاماتیسم) توسط این قبایل، گسترش یافت.[2] همچنین این قوم‌شناس روسی چندین عنصر قوم‌نگاشتی دربارهٔ منشأ جنوبی ذکر می‌کند. مار (در برخی موارد، مار بوای غیر سمّی که قربانیان خود را با فشار می‌کُشد)، که در ایدئولوژی شمنی و لباس آیینی شمن وجود دارد، در اعتقادات دینی تونگوزها، مانچوها، داهورها و سایر قبایل یافت نمی‌شود، و در میان برخی از این قبایل خود این خزنده ناشناخته است.[3] طبل شمنی، که این دانشمند روسی مرکز اشاعهٔ آن را در منطقهٔ دریاچه بایکال می‌داند، در موسیقی دینی

---

1. Mironov and Shirokogoroff, "Śramaṇa-Shaman", p.122; Shirokogoroff, *Psychomental Complex*, p.281.
2. "Śramaṇa-Shaman", p.125.
3. Ibid., p.126.

تعداد زیادی از «ارواح» شمن‌های تونگوزی از منشأ بودایی‌اند (*Psychomental Complex*, p.278).

بازنمایی تصویرنگاشتی آنها بر روی لباس‌های شمنی «بازآفرینی دقیق لباس‌های راهبان بودایی» را نشان می‌دهد (ibid.).

لامایی نقشی دارای درجه اوّل اهمیت ایفا می‌کند؛ و آینهٔ مسی،[1] که خود منشأ لامایی دارد، در شمنیسم از چنان اهمیتی برخوردار شده است که یک شمن می‌تواند بدون لباس و طبل مادامی که او آینه دارد کارش را انجام دهد. شیروکوگوروف پی می‌برد که برخی زیورآلات سر شمن نیز برگرفته از لامائیسم هستند.

در نتیجه شیروکوگوروف شمنیسم تونگوز را «پدیده‌ای نسبتاً متأخر قلمداد می‌کند که به‌نظر می‌رسد از غرب به شرق و از جنوب به شمال گسترش یافته است. شمنیسم تونگوزی شامل بسیاری از عناصر می‌شود که برگرفته از بودیسم بودند...».[2] «شمنیسم ریشه‌های بسیار عمیقی در نظام اجتماعی و روان‌شناسی فلسفهٔ جان‌گرایانهٔ خاص تونگوزها و سایر شمنیست‌ها دارد. امّا این هم واقعیتی است که شمنیسم در شکل حاضرش یکی از پیامدهای ورود تحمیلی بودیسم در میان گروه‌های قومی آسیای شمالی است».[3] شیروکوگوروف در تألیف بزرگش، عقدهٔ روان‌شناختی تونگوزها، به این قاعده دست می‌یابد که «بودیسم باعث رونق شمنیسم شد».[4] امروزه، این پدیدهٔ انگیزش و تحریک هنوز ممکن است در مغولستان مشاهده شود: لاماها به روان‌پریشان توصیه می‌کنند تا شمن شوند، و اغلب لاما، شمن می‌شود و از «ارواح» شمن‌ها استفاده می‌برد.[5] از اینرو ما نباید تعجب کنیم که مجموعه‌های فرهنگی تونگوزها پر از عناصر برگرفته از بودیسم و لامائیسم هستند.[6] همزیستی شمنیسم با لامائیسم در میان سایر اقوام آسیایی نیز یافت

---

۱. مقایسه کنید با ص ۲۵۱ و بعد از آن.

2. "Śramaṇa-Shaman", p.127.

3. Ibid., p.130, n.52.

4. p.282.

5. Ibid.

6. Ibid.

می‌شود. مثلاً، در میان توواها،[1] در بسیاری از یورت‌ها، حتی آنهایی که به لاماها تعلق دارند، در کنار تصاویر بودا، تصاویر دیگری ـ از **ایرینی**[2] شمنی، یعنی محافظت‌کنندگان در برابر ارواح پلید ـ وجود دارند.[3]

ما با این قول شیروکوگوروف که «بودیسم باعث رونق شمنیسم شد» کاملاً موافقیم. در واقع، تأثیرات جنوبی، شمنیسم تونگوز را تغییر داده و به آن غنا بخشیده‌اند، امّا شمنیسم تونگوز **مخلوق بودیسم نیست**. همانطور که خود شیروکوگوروف اظهار می‌کند، پیش از ورود تحمیلی بودیسم، دین تونگوز تحت سیطرهٔ آیین پرستش بوگا، خدای آسمان بود؛ عامل دیگری که نقش مسلّمی را ایفا نمود آیین پرستش مردگان بود. اگر به معنای اخیر کلمه، هیچ «شمنی» وجود نداشت، با این وصف کاهنانی وجود داشتند که در پیشکش قربانی‌ها به بوگا و در آیین پرستش مردگان تخصّص داشتند. شیروکوگوروف اظهار می‌کند که امروزه در میان همهٔ قبایل تونگوز شمن‌ها در قربانی‌هایی که به افتخار و احترام خدای آسمانی انجام می‌شوند هیچ نقشی ندارند.[4] اگر این درست است که شمن‌های تونگوز در پیشکش قربانی‌ها به بوگا هیچ نقشی ندارند، این هم درست است که جلسات احضار ارواح شمنی هنوز هم شامل برخی عناصر هستند که باید آسمانی قلمداد شوند؛ در اینجا نیز، نمادپردازی صعود به وفور و مفصلاً در میان تونگوزها اثبات می‌شود. ممکن است که این نمادپردازی، **در شکل حاضرش**، از بوریات‌ها و یاکوت‌ها، گرفته شده باشد، امّا این به هیچ‌وجه اثبات نمی‌کند که تونگوزها پیش از آنکه با همسایگان جنوبی‌شان ارتباط برقرار کنند آن را نداشتند؛ اهمیت دینی خدای آسمانی و عمومیت اساطیر و آیین‌های صعود

---

1. Turas
2. érénī
3. V. Bounak, "Un Pays de l'Asie peu connu: le Tanna-Touva", p.9. See also V. Diószegi, "Tuva Shamanism".
4. *Psychomental Complex*, p.282.

در دورترین نقطه شمالی سیبری ما را مجبور می‌سازد دقیقاً خلاف آن را مسلم فرض نماییم. پس، نتیجه‌ای که ما می‌توانیم دربارهٔ شکل‌گیری شمنیسم تونگوز بگیریم اینگونه خواهد بود: تأثیرات لامایی اساساً در اهمیتی که بعداً به «ارواح» نسبت داده می‌شد و در روشی که برای کنترل و تجسد آنها به‌کار می‌رفت، نمود می‌یافت. لذا ما می‌توانیم شمنیسم تونگوز را، در شکل کنونی‌اش، شدیداً متأثر از لامائیسم، قلمداد کنیم. امّا آیا قابل توجیه است که معتقد شویم شمنیسم آسیا و سیبری در کل محصول این تأثیرات چینی ـ لامایی است؟

پیش از آنکه به این سؤال پاسخ دهیم، اجازه دهید برخی نتایج بررسی حاضر را یادآوری نماییم. ما توانستیم بفهمیم که عنصر خاص شمنیسم، تجسد «ارواح» توسط شمن نیست، بلکه خلسه‌ای است که با صعود او به آسمان یا نزولش به جهان زیرین ایجاد می‌شود؛ تجسد بخشیدن ارواح و «تسخیر» شدن توسط ارواح پدیده‌های کاملاً شایع هستند، امّا آنها ضرورتاً به شمنیسم در معنای دقیق آن تعلق ندارند. از این نقطه نظر، شمنیسم تونگوز به همان صورت که امروز موجود است نمی‌تواند صورتی «کلاسیک» تلقی شود، دقیقاً به دلیل اهمیت بارزی که آن به تجسد «ارواح» می‌دهد و نقش اندکی که بواسطهٔ صعود به آسمان ایفا می‌گردد. به گفتهٔ شیروکوگوروف، اکنون، ما دیده‌ایم که، این دقیقاً ایدئولوژی و روش به‌کار برده شده برای کنترل و تجسد بخشیدن به «ارواح» ـ یعنی، سهم نواحی جنوبی (لامایی) ـ است که جنبهٔ کنونی را به شمنیسم تونگوز داده است. در نتیجه ما محقیم تا این شکل مدرن شمنیسم تونگوز را آمیزه‌ای از شمنیسم باستانی آسیای شمالی به حساب آوریم؛ علاوه بر این، همانطور که ما دیده‌ایم، اساطیر مربوط به زوال کنونی شمنیسم روشن و گویا هستند، و چنین اساطیری هم در میان تاتارهای آسیای مرکزی و هم در میان قبایل دورترین نواحی شمال شرقی سیبری یافت می‌شوند.

و امّا تأثیرات ناشی از بودیسم (لامائیسم)، که اثرش بر شمنیسم تونگوز قطعی و مسلّم بوده است، آنها به راحتی بر روی بوریات‌ها و یاکوت‌ها نیز اعمال شده بودند. ما بارها شواهدی از چنین تأثیراتی را بر روی اسطوره‌شناسی، کیهان‌شناسی، و ایدئولوژی دینی بوریات‌ها، مغول‌ها، و تاتارها نشان داده‌ایم. اساساً این بودیسم بود که به عنوان وسیلهٔ انتقال سهم دینی هند در آسیای مرکزی عامل مؤثر بود. امّا در اینجا بررسی و مطالعه‌ای ضروری می‌نماید؛ تأثیرات هند نه نخستین تأثیرات بودند و نه، تنها تأثیرات جنوبی که به درون آسیای مرکزی و شمالی راه یافتند. عصر حجر در مناطق قطبی مبتنی بر ماقبل تاریخ اروپا و خاورمیانه است.[1] تمدن‌های ماقبل تاریخ و نخستین تاریخ روسیهٔ شمالی و آسیای شمالی شدیداً تحت تأثیر تمدن‌های کهن شرقی هستند.[2] به لحاظ قوم‌شناختی همهٔ فرهنگ‌های صحرانشین باید

---

1. Cf. Gutorm Gjessing, *Circumpolar Stone Age*. See also A. P. Okladnikov, "Ancient Cultures and Cultural and Ethnic Relations on the Pacific Coast of North Asia", especially pp.555ff.; Karl Jettmar, "Urgeschichte Innerasiens", pp.150-61; C. S. Chard, "An Outline of the Prehistory of Siberia", Pt.1.

2. Cf., for example, A. M. Tallgren, "The Copper Idols from Galich and their Relatives".

در خصوص روابط بین ترک‌های نخستین و اقوام خاورمیانه در طی هزارهٔ چهارم، نگاه کنید به، W. Koppers, "Urtürkentum und Urindogermanentum im Lichte der völkerkundlichen Universalgeschichte", pp.488ff.

بر طبق بررسی‌های زبان‌شناختی دکتر سینور، موطن اولیهٔ ترکان نخستین باید «مناطق غربی بسیار دورتر از آنچه اکنون قرار داده شده است باشد»

("Ouralo-altaïque-indo-européen", p.244). Cf. also Jettmar, "The Karasuk Culture and Its South-Eastern Affinities"; "The Altai before the Turks"; "Urgeschichte Innerasiens", pp.154ff.

به گفتهٔ ال. واجدا، مجموعهٔ شمنی آسیای شمالی نتیجهٔ تبادلات بین فرهنگ‌های مبتنی بر کشاورزی جنوب و سنن شکارچیان شمالی است. امّا شمنیسم نه خاصِ فرهنگ‌های کشاورزی جنوب و نه خاص سنن شکارچیان است؛ آن نتیجهٔ ادغامی فرهنگی است، و متأخرتر از

شاخه‌هایی از اکتشافاتی قلمداد شوند که توسط تمدن‌های کشاورزی و شهری انجام می‌شدند؛ به طور غیر مستقیم، پرتوهای تمدن شهری تا حد زیادی به درون نواحی شمالی و شمال شرقی گسترش و امتداد می‌یابد. و این پرتو، که در ماقبل تاریخ آغاز گشت، تا عصر ما ادامه دارد. ما اهمیت تأثیرات هندو ـ ایرانی و بین‌النهرینی را در شکل‌گیری و پیدایش اساطیر و کیهان‌شناسی‌های آسیای مرکزی و سیبری دیده‌ایم. وجود اصطلاحات و واژه‌های ایرانی در میان اوگری‌ها، تاتارها و حتی مغول‌ها اثبات شده‌اند.[۱] در هر صورت، ارتباطات فرهنگی و تأثیرات متقابل بین چین و شرق هلنیستی شناخته شده هستند. و سیبری به سهم خویش از تبادل فرهنگی سود بُرد: اعداد مورد استفادهٔ اقوام مختلف سیبری، به طور غیر مستقیم، هم از روم باستان و هم از چین وام گرفته شده‌اند.[۲] تأثیرات ناشی از تمدن چینی تا اُب[۳] و ینی سی راه یافت.[۴]

در این چشم‌انداز تاریخی ـ قوم‌شناختی است که ما باید تأثیرات جنوبی بر ادیان و اساطیر اقوام آسیای مرکزی و شمالی را قرار دهیم. و امّا در

مولفه‌هایش است. شمنیسم آسیای شمالی پیش‌تر از عصر برنز نیست؛ مقایسه کنید با،

"Zur Phascologischen Stellung des Schamanismus", p.479.

امّا همانطور که به زودی خواهیم دید (ص۷۲۸، پاورقی ۶)، کارل جی. نار مورخ متخصص در ماقبل تاریخ معتقد است که او می‌تواند اثبات کند که شمنیسم آسیای شمالی ریشه در مرحلهٔ گذار از پارینه سنگی سفلی به علیا دارد.

۱. در خصوص عناصر ایرانی در واژگان مغولی، همچنین نگاه کنید به،

B. Laufer, *Sino-Iranica*, pp.572-76. Cf. Otto Mänchen-Helfen, "Manichaeans in Siberia".

در خصوص بناهای یادبود سنگی سغدی‌ها در سیبری جنوبی در قرن نهم همچنین مقایسه کنید با،

P. Pelliot, "Influence Iranienne en Asie Centrale et en Extrême Orient".

2. Kai Donner, *La Sibérie*, pp.215-16.

3. Ob

4. Cf., for example, F. B. Steiner, "Skinboats and the Yakut 'Xayik'".

خصوص شمنیسم به معنای واقعی آن، ما قبلاً نتایج چنین تأثیراتی را، خصوصاً بر روی فنون جادویی دیده‌ایم. لباس و طبل شمنی[۱] نیز در معرض تأثیرات جنوبی قرار گرفتند. امّا شمنیسم به لحاظ ساختاری و در کل نمی‌تواند مخلوق این تأثیرات جنوبی قلمداد شود. اسناد و مدارکی که ما در کتاب حاضر گردآوری و شرح کرده‌ایم نشان می‌دهند که ایدئولوژی و فنون

---

۱. در بررسی منتشر نشده‌ای که توسط دبلیو اشمیت (*Der Ursprung*, III, pp.334-38) خلاصه شده است.

إی. گاس نتیجه می‌گیرد که طبل شمنی آسیای مرکزی و شمالی، کهن‌الگویش در طبل دوتایی تبتی است. شیروکوگوروف (*Psychomental Complex*, p.299) نظریه اشمیت را می‌پذیرد که طبل گردی با دسته‌ای چوبی ـ با منشأ تبتی ـ اوّل‌بار به آسیا، از جمله چوکچی‌ها و اسکیموها رسیده است. منشأ آسیایی طبل اسکیمو توسط W. Thalbitzer, *The Ammasalik Eskimo*, Pt.2, 2nd half-Vol., p.580) ("Probleme der Indischen Religionsgeschichte", pp.805-7) مطرح شده بود. دبلیو. کوپرز گرچه نتیجه گیری‌های شیروکوگوروف و گاس را دربارهٔ منشأ جنوبی طبل شمن می‌پذیرد، امّا معتقد نیست که کهن‌الگوی آن تبتی بود، بلکه تقریباً طبلی به شکل زنبیل در میان جادوگران قبایل باستانی هند (سانتال، موندا، بهیل، بایگا) نیز یافت می‌شود. همچنین نگاه کنید به،

R. Rahmann, "Shamanistic and Related Phenomena in Northern and Middle India", pp.732-34.

در خصوص شمنیسم این قبایل بومی (که در هر صورت، شدیداً متأثر از جادوگری هندی است) کوپرز ("Probleme", p.810-812) مسأله‌ای را راجع به ارتباط طبیعی و منسجم احتمالی بین ریشه ترک ـ تاتار کام و گروهی از واژگان معرّف جادوگری، جادوگر، یا زمینهٔ جادوگری در زبان‌های بهیل (*kāmru*, "The Land of Magic", etc.) و سانتال (*kāmru*, the home of sorcery, Kamru, "The First Magician", etc.) و نیز در هیندی (Kāmrūp, Sanskrit Kāmarūpa, etc.) مورد بررسی دقیق قرار می‌دهد. او (p.783) به منشأ احتمالی آسیای جنوبی برای کلمهٔ Kāmaru (Kamru) اشاره می‌کند که بعدها، با ریشه‌شناسی رایج، به صورت Kāmarūpa (نام منطقه‌ای از آسام، که به خاطر اهمیت آیین‌شکنی در آنجا، مشهور است) تبیین می‌شود. همچنین نگاه کنید به،

A. Gahs, "Die Kulturhistorischen Beziehungen der östlichen Paläosibirier zu den austrichen Völkern, Insbesondere zu Jenen Formosas".

خاص شمنیسم در فرهنگ‌های باستانی تأیید می‌شوند، که در آنجا مشکل بتوان وجود تأثیرات شرق باستان را پذیرفت. از سوی دیگر، کافی است یادآوری کنیم که شمنیسم آسیای مرکزی جزء لاینفک فرهنگ ماقبل تاریخ شکارچیان سیبری است،[1] و از سوی دیگر، اینکه، ایدئولوژی‌ها و فنون شمنی در میان اقوام ابتدایی استرالیا، مجمع‌الجزایر مالزی، آمریکای جنوبی، آمریکای شمالی، و سایر مناطق اثبات می‌شوند.

تحقیقات اخیربه وضوح عناصر «شمنی» دردین شکارچیان پارینه سنگی را نشان می‌دهند. هورست کرشنر برجسته کاری‌های مشهور در لاسکاوکس را بازنمود خلسهٔ شمنی تعبیر می‌کند.[2] همین مؤلف معتقد است که «کوماندوستابه»[3] ـ اشیاء اسرارآمیز مکشوف در مناطق ماقبل تاریخی ـ چوب‌های طبل هستند.[4] اگر این تفسیر را بپذیریم، ساحران ماقبل تاریخ در گذشته طبل‌هایی مشابه طبل‌های شمن‌های سیبری را مورد استفاده قرار می‌داده‌اند. دراین رابطه مامی‌توانیم متذکرشویم‌که چوب‌های‌استخوانی طبل در جزیره اُلِنی،[5] در دریای بارنتز،[6] در منطقه‌ای که عصر تاریخی آن به ۵۰۰ قبل از میلاد می‌رسد یافت شده‌اند.[7] نهایتاً، کارل جی. نار[8] موضوع «منشأ» و

---

1. Cf. H. Findeisen, *Schamanentum*, pp.18ff.; F. Hančar, "The Eurasian Animal Style and the Altai Complex"; K. J. Narr, "Nordasiatisch-europäische Urzeit in Archäologischer und Völkerkundlicher Sicht", pp.199f.; "Interpretation Altsteinzeitlicher Kunstwerke Durch Völkerkundliche Parallelen", pp.544ff. Cf. also A. M. Tallgren, *Zur Westsibirischen Gruppe der "Schamanistischen Figuren"*.
2. "Ein Archäologischer Beitrag zur Urgeschichte des Schamanismus", pp.271ff.
3. Kommandostäbe
4. Ibid., pp.279ff. ("Kommandostäbe"=*bâtons de commandement*. Cf. S. Giedion, *The Eternal Present*, I: *The Beginnings of Art*, pp.162ff.).
5. Oleny Island
6. Barents Sea
7. See the reproduction in Findeisen, *Schamanentum*, fig.14; cf. ibid. pp.158ff.
8. Karl J. Narr

تاریخ‌گذاری شمنیسم را در بررسی مهمش «آیین پرستش خرس و شمنیسم درعصر حجراروپا»[1] مورد تجدیدنظر قرارداده‌است.[2] او تأثیر مفاهیم باروری («تندیسچه‌های ونوس») را بر روی باورهای دینی شکارچیان ماقبل تاریخ آسیای شمالی توضیح می‌دهد؛ امّا این تأثیر در سنت پارینه‌سنگی شکاف ایجاد نکرد.[3] نتیجه گیری‌های او به شرح ذیل می‌باشند: جمجمه‌ها و استخوان‌های حیوانی مکشوف در مناطق پارینه سنگی اروپا (تقریباً پیش از ۵۰۰۰۰سال تا ۳۰۰۰۰سال قبل از میلاد) می‌تواند به عنوان نذورات آیینی تفسیر شوند. احتمالاً در حدود همین دوره و در ارتباط با همین آیین‌ها، تصورات جادویی ـ دینی دربارهٔ بازگشت دوره‌ای حیوانات از استخوان‌هایشان به حیات شکل گرفت، و ریشه‌های شعائرپرستی خرس در آسیا و آمریکای شمالی در این «تصور»[4] قرار دارد. چندی بعد، احتمالاً در حدود ۲۵۰۰۰ سال، اروپا شواهدی بر اشکال بسیار کهن شمنیسم (لاسکاوکس) را با تصاویر تجسمی از پرنده، روح نگهبان، و خلسه نشان می‌دهد.[5]

این بر عهدهٔ متخصصین است تا دربارهٔ اعتبار این تاریخ‌گذاری مطرح شده توسط نار قضاوت کنند.[6] آنچه مسلم به نظر می‌رسد قدمت آیین‌ها و نمادهای «شمنی» است. این امر باقی می‌ماند که مشخص شود آیا این اسناد و مدارکی که بواسطهٔ اکتشافات ماقبل تاریخ پیدا شده، نمودهای

---

1. Bärenzeremoniell und Schamanismus in der Älteren Steinzeit Europas
2. *Saeculum*, X (1959), pp.233-72.
3. p.260.
4. Vorstellungswelt
5. "Bärenzeremoniell", p.271.

۶. تاریخ‌گذاری کارل جی. نار مورد قبول آلویس کلوس است،

"Das Religiöse im Schamanismus"

مؤلف در این مقاله برخی تفاسیر جدید دربارهٔ شمنیسم را مورد بحث و بررسی قرار می‌دهد: فینديزن، فردریش، الیاده، شرودر، استیگمایر.

نخستین شمنیسم را **در وضعیت تازه**[1] نشان می‌دهد یا صرفاً نخستین مدارکی هستند که امروز برای مجموعهٔ دینی کهن‌تری در دسترس‌اند، که به هر روی، پیش از دورهٔ لاسکاوکس نمودهای «تجسمی» (نقاشی‌ها، اشیای آیینی، و غیره) نیافت.

در شرح شکل‌گیری مجموعهٔ شمنی در آسیای مرکزی و شمالی، ما باید دو عنصر اصلی از این موضوع را در خاطر داشته باشیم: در یک‌سو، تجربهٔ خلسه‌آمیز به معنای دقیق کلمه، به عنوان پدیده‌ای ابتدایی؛ در طرف دیگر، محیط تاریخی ـ دینی که این تجربهٔ خلسه‌آمیز مقدر شده بود در آن گنجانده و ادغام شود و ایدئولوژی که، با در نظر گرفتن تمام جوانب، باید به آن اعتبار می‌بخشید. ما این تجربهٔ خلسه‌آمیز را «پدیده‌ای ابتدایی» نامیده‌ایم زیرا ما هیچ دلیلی نداریم تا آن را نتیجهٔ لحظه تاریخی خاصی قلمداد کنیم، یعنی پدیده‌ای که بواسطهٔ شکل خاصی از تمدن ایجاد شده باشد. بلکه، ما آن را در وضعیت انسان، اساسی، و در نتیجه برای کل انسان‌های باستانی شناخته شده قلمداد خواهیم نمود؛ آنچه تغییر یافت و با اشکال متفاوت فرهنگ و دین تعدیل شد تفسیر و ارزش‌گذاری تجربهٔ خلسه‌آمیز بود. پس، چه شرایط تاریخی ـ دینی در آسیای مرکزی و شمالی وجود داشت، که بعدها، شمنیسم به عنوان مجموعه‌ای مستقل و خاص شکل گرفت؟ ما، در هر منطقه‌ای در آن سرزمین‌ها، و از اعصار نخستین، اسناد و مدارکی را راجع به وجود موجودی برین با ساختاری آسمانی می‌یابیم، که به لحاظ ریخت‌شناسی نیز همانند همهٔ دیگر موجودات برین ادیان باستانی است.[2] نمادپردازی صعود، در کنار همهٔ آیین‌ها و اساطیر مبتنی بر آن، باید با موجودات برین آسمانی مرتبط باشد؛ ما می‌دانیم که «ارتفاع» به معنای دقیق کلمه مقدس بود، و بسیاری از خدایان

---

1. in statu nascendi

2. See Eliade, *Patterns in Comparative Religion*, Ch.II.

برین اقوام باستانی «او که در بالاست»، «او از آسمان است»، یا صرفاً «آسمان» نامیده می‌شدند. این نمادپردازی صعود و «ارتفاع» ارزش و اهمیتش را حتّی پس از کناره‌گیری موجود برین آسمانی حفظ می‌کند ـ زیرا، همچنانکه مشهور است، موجودات برین به تدریج جایگاه فعالشان را در آیین‌های پرستش از دست داده، و آن را به اشکال دینی که «پویا»تر و «آشنا»تر هستند (خدایان توفان و حاصلخیزی، خالقان، ارواح مردگان، الهه‌های بزرگ، و غیره) می‌دهند. این مجموعهٔ جادویی ـ دینی که باید «مادرسالاری» نامیده شود استحالهٔ خدایی آسمانی را به **خدایی بیکاره و غیر مؤثر** مورد تأکید قرار می‌دهد. تنزل یا حتی ناپدید شدن کامل در رواج دینی موجودات برین آسمانی گاهی در اساطیر مربوط به زمان آغازین و بهشتی که در آن زمان ارتباطات بین آسمان و زمین برای همهٔ انسان‌ها راحت و قابل دسترسی بود معلوم می‌شود؛ در نتیجهٔ یک اتفاق (خصوصاً قصور و گناهی آیینی)، این ارتباطات قطع شدند و موجودات برین در بالاترین آسمان کناره گرفتند. اجازه دهید تکرار کنیم که: ناپدید شدن آیین پرستش موجود برین آسمانی نمادپردازی صعود را با همهٔ مفاهیم ضمنی‌اش ملغی و بی‌اثر نکرد. همانطور که ما دیده‌ایم، حضور این نمادپردازی در همه‌جا و در هر شرایط تاریخی ـ دینی اثبات می‌شود. اکنون، نمادپردازی صعود نقشی اساسی در ایدئولوژی و فنون شمنی دارد.

ما در فصل قبل دیدیم که خلسهٔ شمنی به چه معنا ممکن است واقعیت‌بخشیِ دوبارهٔ **زمان آغازین** اسطوره‌ای که انسان‌ها قادر بودند **به طور عینی** با آسمان ارتباط برقرار نمایند، قلمداد شود. مسلّم است که صعود آسمانی شمن (یا حکیم ساحر، جادوگر، و غیره)، که عمیقاً تغییر یافت و گاهی رو به زوال گذاشت، ادامهٔ حیات این ایدئولوژی دینی باستانی است که بر ایمان به موجود برین آسمانی و اعتقاد به ارتباطات عینی بین آسمان و زمین متمرکز است. امّا، همانطور که دیده‌ایم، شمن، به دلیل تجربهٔ خلسه‌آمیزش ـ

که او را قادر می‌سازد تا وضعیتی غیرقابل دسترسی برای سایر مردم را دوباره تجربه کند ـ به عنوان موجودی مفتخر قلمداد می‌شود، و خود را چنین موجودی قلمداد می‌کند. علاوه بر این اساطیر به روابط عمیق‌تر بین موجودات برین و شمن‌ها اشاره دارند؛ خصوصاً، آنها از شمن نخستین سخن می‌گویند، که توسط موجود برین یا جانشینش (خالق یا خدای خورشیدی شده) به زمین فرستاده شد تا از انسان‌ها در برابر بیماری‌ها و ارواح پلید دفاع و محافظت نماید.

تغییرات تاریخی در ادیان آسیای مرکزی و شمالی ـ یعنی، در کل، نقش بیش از پیش مهمی که به آیین پرستش نیا و به شخصیت‌های الهی یا نیمه الهی که جای موجود برین را گرفتند داده شد ـ به نوبه خویش معنای تجربهٔ خلسه‌آمیز شمن را دگرگون ساختند. نزول به جهان زیرین،[1] ستیز با ارواح پلید، بلکه روابط بیش از پیش صمیمانه با «ارواح» نیز که منجر به «تجسد» آنها یا «تسخیر» شدن شمن توسط «ارواح» می‌شود، نوآوری‌هایی است که، اغلب آنها متأخر هستند، و باید به تغییر کلی در مجموعهٔ دینی نسبت داده شوند. علاوه بر این، در این خصوص تأثیراتی از نواحی جنوبی وجود دارند، که به نظر می‌رسد کاملاً کهن باشند و کیهان‌شناسی و اسطوره‌شناسی و فنون خلسه را تغییر دادند. در میان این تأثیرات جنوبی ما باید، در اعصار بعد، سهم بودیسم و لامائیسم را، به‌علاوه ایران و، با در نظر گرفتن تمام جوانب، تأثیرات بین‌النهرینی را که مقدم بر آنها بودند، به حساب آوریم.

به احتمال زیاد چهارچوب کلی مرگ و تجدید حیات آیینی شمن در آیین تشرف نیز نوآوری است؛ امّا این چهارچوب به اعصار بسیار کهن‌تر

---

۱. البته، تاریخ ادیان انواع مختلفی از نزول به دوزخ را می‌شناسد. ما تنها لازم است برای درک این اختلاف، نزول به دوزخ را که توسط ایشتر یا هراکلس بر عهده گرفته می‌شود با نزول خلسه‌آمیز شمن مقایسه کنیم.

Cf. Eliade, *Birth and Rebirth*, pp.61ff., 87ff.

باز می‌گردد؛ در هر صورت، نمی‌تواند به تأثیرات ناشی از خاورمیانه باستان نسبت داده شود، زیرا نمادپردازی و مراسم مرگ و تجدید حیات آیین تشرف سابقاً در ادیان استرالیا و آمریکای جنوبی اثبات می‌شوند. امّا نوآوری‌هایی که بواسطهٔ آیین پرستش نیا به وجود آمدند خصوصاً بر ساختار این چهارچوب کلی آیین تشرف تأثیر گذاشت. خود مفهوم مرگ رمزی بواسطهٔ تغییرات دینی بسیار و مختلف تحت تأثیر اساطیر ماه، آیین پرستش مردگان، و شرح و تفصیل ایدئولوژی‌های جادویی تغییر یافت.

از اینرو ما باید شمنیسم آسیایی را روش باستانی خلسه تلقی کنیم که ایدئولوژی اصلی زیربنایی‌اش ـ اعتقاد به موجود برین آسمانی که با آن ارتباطات مستقیمی بواسطهٔ صعود به آسمان ممکن بود ـ دائماً با رشته‌ای طولانی از سهم‌های خارجی که با هجوم بودیسم به اوج رسیدند تغییر شکل می‌یافتند. علاوه بر این، مفهوم مرگ رمزی بیش از پیش ارتباطات دائمی با ارواح اجدادی و «ارواح» را ترغیب می‌کرد، روابطی که با «تسخیر» پایان می‌یافت.[1] همانطور که ما دیده‌ایم، پدیده‌شناسی خلسه، تا حدّ زیادی به

---

۱. همانطور که دومبنیک شرودر به خوبی نشان داده است، «تسخیر» به عنوان تجربه‌ای دینی فاقد عظمتی خاص نیست؛ در یک کلام تجسد بخشیدن به «ارواح»، یعنی، حاضر ساختن، زنده ساختن، و «عینی ساختن» «عالم روحانی» وجود دارد؛ مقایسه کنید با،

"Zur Struktur des Schamanismus", pp.865ff.

محتمل است که «تسخیر» پدیدهٔ دینی فوق‌العاده کهن و باستانی باشد. امّا ساختار آن از تجربهٔ خلسه‌آمیز خاص شمنیسم به معنای دقیق آن متفاوت است. و ما در واقع، می‌توانیم ببینیم که چگونه «تسخیر» توانست از تجربه‌ای خلسه‌آمیز به وجود آید: در حالیکه روح شمن (یا «روح اصلی») در حال سفر در عوالم فوقانی یا تحتانی بود، «ارواح» می‌توانستند بدنش را تسخیر کنند. امّا تصور جریان مخالف آن مشکل است، زیرا، وقتی ارواح شمن را «تسخیر» کرده‌اند، خلسهٔ شخصی‌اش ـ که، صعود او به آسمان یا نزول به جهان زیرین است ـ متوقف می‌شود. این «ارواح» هستند که، با «تسخیر»شان، تجربهٔ دینی را پدید آورده و شکل می‌دهند. علاوه بر این، در این‌باره «سهولتی» خاص دربارهٔ «تسخیر» وجود دارد که با تشرف و مقررات شمنی خطرناک و نمایشی در تضاد است.

خاطر خلط با ویژگی خاص خلسه، در معرض تغییرات و انحرافات زیادی قرار گرفت. با این وجود همهٔ این نوآوری‌ها و انحرافات در از میان برداشتن امکان خلسهٔ واقعی شمنی موفق نشدند؛ و ما، در جاهای مختلف، توانسته‌ایم نمونه‌هایی از تجربه‌های عرفانی ناب شمن‌ها را بیابیم، که شکل صعودهای «روحانی» به خود می‌گیرند و با روش‌های مراقبه همانند مراقبه‌های عارفان بزرگ شرق و غرب فراهم می‌شوند.

سخن آخر*

در اینجا هیچ پاسخی دربارهٔ پیوستگی در تاریخ عرفان وجود ندارد. ما بارها در تجربهٔ شمنی «حسرت و دلتنگی برای بهشت» را دیده‌ایم که به یکی از قدیمی‌ترین انواع تجربهٔ عرفانی مسیحی اشاره دارد.[1] و امّا «نور باطنی»، که نقشی دارای درجه اوّل اهمیت در عرفان و متافیزیک هند و نیز در الهیات عرفانی مسیحی ایفا می‌کند، همانطور که دیده‌ایم، اکنون در شمنیسم اسکیمو اثبات می‌شود. ما می‌توانیم اضافه کنیم که سنگ‌های جادویی که بدن حکیم ساحر استرالیایی با آنها پر می‌شوند تا حدی نمادی از «نور منجمد شده» است.[2]

امّا شمنیسم تنها به خاطر جایگاهی که در تاریخ عرفان دارد مهم نیست. شمن‌ها در دفاع و حفاظت از تمامیت و انسجام روانی جامعه نقشی اساسی ایفا نموده‌اند. آنها به طور برجسته‌ای قهرمانان ضد اهریمنی هستند؛ آنها نه تنها با شیاطین و بیماری، بلکه با جادوگران سیاه نیز می‌جنگند. شخصیت نمونهٔ شمن ـ قهرمان دتو ـ مباشی ـ لو، بنیانگذار اسطوره‌ای شمنیسم نا ـ کهی، هلاک‌کنندهٔ خستگی‌ناپذیر شیاطین است.[3] عناصر نظامی که در برخی از انواع شمنیسم آسیایی دارای اهمیت زیادی هستند (نیزه، زره، کمان، شمشیر، و غیره) با لوازم جنگی در برابر شیاطین، دشمنان واقعی بشریت را هلاک می‌سازند. به طور کلی، می‌توان گفت که شمنیسم از زندگی، سلامتی، حاصلخیزی، عالم «نور»، در برابر مرگ، بیماری‌ها، خشکی و بی‌حاصلی، بلا، و عالم «تاریکی» دفاع و حفاظت می‌کند.

---

* این سخن آخر به ترجمه انگلیسی اضافه شده است.

1. Cf. also Eliade, "Nostalgia for Paradise in the Primitive Traditions", pp.59-72.

2. Cf. Id., "Significations de la 'Lumière Intérieure'".

۳. نگاه کنید به ص ۶۴۶ به بعد.

گاهی روحیهٔ جنگجویی شمن به جنونی ستیزه‌جویانه تبدیل می‌شود؛ در برخی سنن سیبریایی اعتقاد بر اینست که شمن‌ها دائماً بـه شکـل حـیوان بـا همدیگر می‌جنگند.[1] امّا این میزانْ ستیزه‌جویی تقریباً استثنائی است؛ و این ویژگی خاص برخی شمنیسم‌های سیبری و **تالتوس** مجارستانی است. آنچه بنیادین و عمومی است مبارزهٔ شمن در برابر آن چیزی است که ما می‌توانیم آن را «نیروهای شیطانی» بنامیم. برای ما تصور اینکه چـنین شـمنیسمی چـه چیزی را می‌تواند راجع به جامعهٔ ابتدایی نشان دهد دشـوار است. در وهـلهٔ نخست، مسلّم است که انسان‌ها در عالم خارج، کـه در مـحاصرهٔ شیاطین و «نیروهای پلید» هستند، تنها نیستند. علاوه بر خدایان و مـوجودات مـاوراء طـبیعی کـه دعـاها و قـربانی‌هایی را بـه آنـها پـیشکش مـی‌کنند، در ایـنجا «متخصصین در امور مقدس» وجود دارند، انسان‌هایی کـه قـادرند ارواح را «ببینند»، به آسمان بالا روند و خدایان را ملاقات کنند، به جهان زیرین پایین بروند، و با شیاطین، بیماری، و مرگ بجنگند. نقش اساسی شمن در دفـاع و حفاظت از تمامیت روانی جامعه بالاتر از همه بر این امر مبتنی است: انسان‌ها مطمئن هستند که **یکی از آنها** قادر است در شرایط سختی که توسط ساکـنان عالم نادیدنی ایجاد می‌شوند به آنها کمک کند. آگـاهی از ایـنکه عـضوی از جامعه قادر است آنچه را که پنهان است و برای سایر مردم نـادیدنی بـبیند و اطـلاعات مسـتقیم و قـابل اعـتمادی را از عـوالم مـاوراء طـبیعی بـیاورد تسلّی‌دهنده و مایهٔ آرامش است.

این بیشتر به خاطر توانایی‌اش به سفر در عوالم ماوراء طبیعی و **مشاهدهٔ** موجودات فوق بشری (خدایان، شیاطین، ارواح مردگان، و غـیره) است کـه شمن قادر بوده است به طور سرنوشت‌سازی به **آگاهی از مرگ** کمک کند. به احتمال زیاد بسیاری از ویژگی‌های «جغرافیای مربوط به خاکسپاری»، و نیز

---

۱. نگاه کنید به ص ۱۶۹ و بعد از آن.

برخی بن‌مایه‌های اساطیر مربوط به مرگ، نتیجهٔ تجربه‌های خلسه‌آمیز شمن‌ها هستند. سرزمین‌هایی که شمن می‌بیند و شخصیت‌هایی که او در طی سفرهای خلسه‌آمیزش در عالم ماوراء می‌بیند دقیقاً، توسط خود شمن، در طی خلسه‌اش یا پس از آن، توصیف می‌شوند. عالم ناشناخته و وحشتناک مرگ شکل می‌گیرد، و مطابق با انگاره‌های خاصی سازمان می‌یابد؛ نهایتاً آن ساختاری را نشان می‌دهد و، در طی زمان متداول و قابل قبول می‌شود. به این ترتیب، ساکنان ماوراء طبیعی عالم مرگ **قابل مشاهده** می‌شوند؛ آنها شکلی را نشان می‌دهند، شخصیت، حتی سرگذشتی را به نمایش می‌گذارند. کم‌کم عالم مردگان دانستنی و قابل شناخت می‌شود، و خود مرگ در اصل به عنوان آیین عبور به نحوهٔ روحانی وجود ارزش‌گذاری می‌شود. با در نظر گرفتن تمام جوانب، گزارش‌های مربوط به سفرهای خلسه‌آمیز شمن‌ها به «روحانی ساختن» عالم مردگان کمک می‌کند، در عین حال که آنها آن را با اشکال و شخصیت‌های شگفت‌انگیز غنا می‌بخشند.

ما قبلاً به شباهت‌های بین گزارش‌های مربوط به خلسه‌های شمنی و برخی بن‌مایه‌های حماسی در ادبیات شفاهی اشاره نموده‌ایم.[1] ماجراهای شمن در عالم دیگر، آزمون‌های سختی که او در نزول‌هایش به پایین و صعودهایش به آسمان تن به آن می‌دهد، به ماجراهای شخصیت‌ها در داستان‌های مردمی و قهرمانان ادبیات حماسی اشاره دارند. احتمالاً تعداد زیادی از «موضوعات» یا بن‌مایه‌های حماسی، و نیز شخصیت‌ها، تصاویر، و مطالب کلیشه‌ای ادبیات حماسی، نهایتاً، دارای منشأ خلسه‌آمیزند، به این معنا که آنها از داستان‌پردازی‌های شمن‌ها در توصیف سفرها و ماجراهایشان در عوالم فرابشری گرفته شده بودند.

---

۱. مقایسه کنید با صفحات قبل، صص ۳۳۳ به بعد، ۴۶۵ به بعد، ۵۴۱ به بعد.

See also R. A. Stein, *Recherches sur l'épopée et le Barde au Tibet*, pp.317ff., 370ff.

همچنین محتمل است که وجد و شور ماقبل خلسه یکی از منابع جهانی شعر غنایی را شکل داد. شمن، در آماده شدن برای خلسه‌اش، طبل می‌زند، ارواح یاریگرش را احضار می‌کند، و به «زبان رمزی» یا «زبان حیوانی» صحبت می‌کند. نعره‌های چهارپایان و خصوصاً نغمه‌های پرندگان را تقلید می‌کند. او با کسب «وضعیتی ثانوی» که تحرک و انگیزه را برای خلق زبانی و وزن‌های شعر غنایی فراهم می‌سازد (به خلسه‌اش) پایان می‌دهد. خلق شعری هنوز هم عملی ناشی از آزادی کامل روحانی باقی می‌ماند. شعر زبان را دوباره می‌سازد و طولانی می‌کند؛ هر زبان شعر گونه با وجود زبانی رمزی، یعنی، خلق جهانی شخصی، و عالمی کاملاً بسته، آغاز می‌شود. به نظر می‌رسد ناب‌ترین عمل شاعرانه خلق دوبارهٔ زبان از تجربه‌ای درونی باشد که، شبیه خلسه یا الهام دینی «جوامع ابتدایی»، جوهر چیزها را آشکار می‌سازد. از چنین آفرینش‌های زبانی، که بواسطهٔ «الهام» قبل از خلسه امکان‌پذیر شده است، «زبان‌های رمزی» عرفا و زبان‌های تمثیل‌گونه سنتی بعدها شکل می‌گیرند.

در خصوص ساختار نمایشی جلسهٔ احضار ارواح شمنی نیز باید مطلبی گفته شود. سخن ما تنها درباره «صحنه‌پردازی» گاهی بسیار پیچیده‌ای که به وضوح تأثیری سودمند بر بیمار می‌گذارد نیست.[1] بلکه هر جلسهٔ احضار ارواح واقعاً شمنی به عنوان **نمایشی** بی‌مانند در دنیای تجربهٔ روزانه پایان می‌یابد. تردستی‌های آتش، «خرق عادات» طناب ـ تردستی یا از نوع تردستی انبه، نمایش کارهای بزرگ جادویی، عالم دیگر را آشکار می‌سازند ـ دنیای اسطوره‌ای خدایان و جادوگران، یعنی دنیایی که **هر چیزی در آن ممکن به نظر می‌رسد**، جاییکه مردگان به زندگی باز می‌گردند و زندگان می‌میرند تنها به

---

1. Cf. also Lucile H. Charles, "Drama in Shaman Exorcism", especially pp.101ff., 121ff.

خاطر اینکه دوباره زندگی کنند، جاییکه انسان می‌تواند ناپدید شود و دوباره در یک چشم به هم زدن ظاهر شود، و در آنجا «قوانین طبیعت» منسوخ می‌شوند، و نوعی «آزادی» فرابشری مصداق عینی می‌یابد و به طور خیره کننده‌ای حاضر می‌شود.

برای ما، یعنی انسان‌های امروزی آنگونه که هستیم، تصور عواقب چنین نمایشی در جامعه‌ای «ابتدایی» دشوار است. «خرق عادات» شمنی نه تنها انگاره‌های دین سنتی را تأیید و تقویت می‌کند، بلکه آنها باعث رشد و تقویت قدرت تخیل، نابودی موانع بین خواب وواقعیت موجود،گشودن پنجره‌هایی به روی عوالمی که خدایان، مردگان، و ارواح در آنها ساکنند، می‌شوند.

این اشارات اندک در خصوص دستاوردهای فرهنگی که بواسطهٔ تجربه‌های شمن‌ها امکان‌پذیر یا فعال می‌شوند، باید کافی باشد. مطالعه‌ای کامل دربارهٔ آنها فراتر از گنجایش این کتاب است. چه کتاب عظیمی باقی می‌ماند تا دربارهٔ «سرچشمه‌های» خلسه‌آمیز شعر حماسی و غنایی، دربارهٔ ماقبل تاریخ نمایش‌های دراماتیک، و در کل، راجع به عوالم شگفت‌انگیزی که شمن‌های باستانی کشف نمودند، به بررسی آنها پرداخته و آنها را توصیف کردند، نوشته شود...

کتابنامه انگلیسی

Aarne, Antti. *Der tiersprachenkundige Mann und seine neugierige Frau: eine vergleichnde Märchenstudie*. Hammina, 1914. (FFC II, 15.)

Abbott, J. *The keys of Power: a Study of Indian Ritual and Belief*. London, 1932.

Aberle, David F. "`Arctic Hysteria´ and Latah in Mongolia", *Transactions of the New York Academy of Science*, ser. II, vol. XIV, 7 (May, 1952), 291-97.

Ackerknecht, Erwin H. "Medical Practices", in Steward, Julian H., ed., *Handbookd of South American Indians* (q.v.), V, 621ff.

Adriani, N., and kruyt (Kruijt, Krujt), A. C. De *Bare' e-sprekende Toradja's van Midden-Celebes*. Batavia, 1912-14. 4 vols.

Agapitov, N. N., and Khangalov, M. N. "Materialy dlya izuchenia shamanstva v Sibiri. Shamanstvo u buryat Irkutskoi gubernii", *Izvestia Vostochno-Sibirskove Otdela Russkovo Geograficheskovo Obshchestva* (Irkutsk), XIV, 1-2 (1883), 1-61. Tr. and summarized in Stieda, L., "Das Schamanentum unter den Burjaten" (q.v.).

Alexander, Hartley Burr. *Latin-American [Mythology]*. 1920. (MARXI.)

----------. *North American [Mythology]*. 1916. (MARX).

Alföldi, András. "The Bear Cult and Matriarchy in Eurasia", Közlemények (Budapest), L (1936), 5-17. (In Hungarian.)

Almgren, O. *Nordische Felszeichnungen als religiöse Urkunden*. Frankfurt a. M., 1934.

Altheim, Franz. *Geschichte der Hunnen*. Berlin, 1959-62. 4 vols. (2nd edn. of Attila und die hunnen, Baden -- Baden, 1951).

----------. *Römische Geschichte*. Baden -- Baden, 1951-53. 2vols.

---------- and Haussig, Hans -- Wilhelm. *Dei Hunnen in Osteuropa*. Baden -- Baden, 1958.

Amandry, Pierre. *La Mantique apollinienne à Delphes. Essai sur le fonctionnement de l'Oracle*. Paris. 1950.

Amschler, Wlofgang. "Über die Tieropfer (besonders Pferdeopfer) der Telingiten im sibirischen Altai", *Anthropos*, XXVIII, 3-4 (1933), 305-13.

Andree, Richard. *Die Metalle bei den Naturvölkern; mit Berüchsichtigung prähistorischer Verhältnisse*. Leipzig, 1884.

----------. "Scapulimantia", in *Anthropological Papers Written in Honor of Franz Boas*, pp.143-65. New York, 1906.

Andres, Friedrich. "Die Himmelsreise der caräibischen Medizinmänner", *ZX*, LXX, 3-5 (1938; pub. 1939), 331-42.

Anisimov, A. F. "Predstavlenia evenkov o dushe i problema proiskhozhdenia animisma", in *Rodovoye obshchestvo*, pp.109-18. Moscow, 1951. (AN, Trudy Instituta Ethnografii, n.s. XIV.)

----------. "Shamanskiye dukhi po vossreniam evenkov i totemichiskiye istoki ideologii shamanstva", in AN, *Sbornik Muzeya Antropologii i Etnografii*, XIII. 187-215. Moscow and Leningrad, 1951.

Anokhin, A. V. *Materialy po shamanstvu u altaitsev, sobranniye vo vremia puteshestvy po Altayu v 1910-1912 gg. po porucheniyu*

Russkogo Komiteta dlya Izuchenia Sreknei i Vostochnoi Asii. Leningrad, 1924.

Anuchin, V. I. *Ocherk Shamanstva u Yeniseiskikh ostyakov.* St. Petersburg, 1914.

Arbman, Ernst. *Rudra: Untersuchungen zum altindischen Glauben und Kultus.* Uppsala and Leipzig, 1922.

Archer, W. *The Vertical Man: A study in Primitive Indian Sculpture.* London, 1947.

Armstrong, W. E. *Rossel Island.* Cambridge, 1928.

Asin Palacios, Miguel. *La escatalogía musulmana en la Divina Comedia.* 2nd edn., Madrid and Granada, 1943.

Bachelard, Gaston. *L' Air et les songes. Esai sur l'imagination du mouvement.* Paris, 1943.

----------. *La Psychanalyse du feu.* Paris, 1935.

Bacot. Jacoques. *Les Mo-so.* Leiden. 1913.

Balázs. János. "A Magyar samán rëülete" (German summary, "Die Ekstase des ungarischen Schamanen"), *Ethnographia,* LXV. 3-4 (1954), 416-40.

Barbeau, Marius. "Bear Mother", *JAFL,* LIX, 231 (Jan. -- Mar., 1946), 1-12.

Bartels, Max. *Die Medizin der Naturvölker.* Leipzig, 1893.

Barthélemy, M. A., tr. *Artâ Vîraf -- Nâmak ou livre d' Ardâ Vîrâf.* Paris. 1887. (Bibliothèque orientale elzévirienne LIV.)

Barthold, W. *Histoire des Turcs d' Asie Centrale.* Paris, 1945.

Baumann, Hermann. "Afrikanische Wild -- und Buschgeister" *ZE,* LXX, 3-5 (1935; pub. 1939), 208-39.

Baumann, Hermann. "Likundu, die Sektion der Zauberkraft", *ZE*, LX (1928), 73-85.

----------. *Lunda. Bei Bauern und Jägern in Inner -- Angola*. Berlin. 1935.

----------. *Schöpfung und Urzeit des Menschen im Mythus der Afrikanischen Völker*. Berlin, 1936.

Bawden, C. R. "On the Practice of Scapulimancy among the Mongols", *Central Asiatic Journal* (The Hague), IV (1958), 1-31.

Beaglehole, Ernest and Pearl. *Ethnology of Pukapuka*. 1938. (BMB 150.)

Beal. Samuel. tr. *Si -- yu -- ki: Buddhist Records of the Western World*. From the Chinese of Hiuen Tsiang (A. D. 629). London. 1884. (Trübner's Oriental Series.) 2 vols.

Benedict. Ruth. *The Concept of the Guardian Spirit in Noth America*. Menasha, 1923. (Memoirs of the American Anthropological Association 29.)

----------. "The Vision in Plains Culture", *AA*, n.s. XXIV (1922), 1-23.

Bergema, Hendrik. *De Boom des Levens in Schrift en Historie*. Hilversum, 1938.

Bernardino DE Sahagún. *Historia general de las cosas de Nueva España*. Mexico, 1829-39. (*General History of the Things of New Spain, tr. Arthur J. O. Anderson and Charles E. Dibble. Santa Fe, 1950-59. [Monographs of the School of American Research 14.]*) 13 parts in 9 vols.

Besterman. E. See Crawley, E.

Biallas. P. Franz. "K'üh Yüan's `Fahrt in die Ferne´ (Yüan -- yu)", *AM*, VII (1932), 179-241.

Bickermann, E. "Die römische Kaiserapotheose", *ARW*, XXVII (1929), 1-24.

Bidez, Joseph. *Eos, ou Platon et l'Orient*. Brussels, 1945.

---------- and Cumont, Franz. *Les Mages hellénisés: Zoroastre, Ostanès et Hystaspe d'après la traditon grecque.* Paris. 1938. 2 vols.

Bilby, J. W. *Among Unknown Eskimos*. London, 1923.

Biot, Édouard. tr. *Le Tcheou-li, ou Rites des Tcheou*. Paris, 1851. 2 vols.

Birket -- Smith, Kaj. "Über die Herkunft der Eskimos und ihre Stellung in der zirkumpolaren Kulturentwichlung", *Anthropos*, XXV (1930) 1-23.

Blagden, C. O. See Skeat, W. W.

Bleichsteiner, Robert. *L'Église jaune.* Paris, 1937. (Orig.: *Die gelb Kirche*. Vienna, 1937.)

Bleichsteiner, Robert. "Rossweihe und Pferderennen im Totenkult der kaukasischen Völker", in *Die Indogermanen -- und Germanenfrage: neue Wage zu ihrer Lösung*, pp.413-95. 1936. (WBKL IV.)

Blok, H. P. "Zur altägyptischen Vorstellung der Himmelsleiter", *AO*, VI (1928), 257-69.

Boas. Franz. "The Central Eskimo", *6th RBEW* (1884-85; pub. 1888), pp.399-675.

----------. *The Eskimo of Baffin Land and Hudson bay*. 1901. (AMNH Bulletion XV.)

----------. *Indianische Sagen Von der nord -- pacifischen Küste Amerikas.* Berlin, 1895.

----------. "The Salish Tribes of the Interior of British Columbia", *in Annual Archaeological Report, 1905, Being part of Appendix to the Report of the Minister of Education, Ontario.* pp.219-25. Toronto, 1906.

----------. "The Shushwap", in his "The Indians of British Columbia: Lku'ñgen, Nootka, Kwakiutl, Shushwap", in British Association for the Advancement of Science, *Sixth Report on the North -- Western Tribes of Canada* (1890; pub. 1891). pp.553-715. (Also printed in separate of *Sixth Report*, pp.93ff.)

Bode, Framroze Ardeshir, and Nanavutty. Piloo, trs. *Songs of Zarathushtra: the Gathas. Translated from the Avesta.* London, 1952. (Ethical and Religious Classics of East and West 6.)

Boehm, Fritz. "Spatulimantie", in *Handwörterbuche des deutschen Aberglaubens*, ed. Hanns Bächtold -- Staubli, VII, 125ff. Berlin, 1927-42. 10 vols.

Bogoras, Waldemar G. (V. G. Bogoraz). *The Chukchee.* 1904. (AMNH Memoirs XI; JE VII.)

----------. *Chukchee Mythology*. 1910-12. (AMNH Memoirs XII; JE VIII.)

----------. "The Folklore of Northeastern Asia, as compared with that of Northwestern America", *AA*, n.s. IV, 4 (Oct. -- Dec., 1902), 577-683.

----------. "K psikhologii shamanstva u narodov severo -- vostochnoi Azii", Etnograficheskoye obozreniye (Moscow), LXXXIV -- LXXXV, 1-2 (1910), 1-36.

----------. "The Shamanistic Call and the Period of Initiation in Northern Asia and Northern America", in *Proceedings of the 23rd International Congress of Americanists* (1928), pp.441-44. New York, 1930.

Bolte, J., and Polívka, G. *Anmerkungen zu den Kinder -- und Hausmärchen der Brüder Grimm*. Leipzig, 1913-32. 5 vols.

Bonnerjea, Biren. "Hunting Superstition of the American Aborigines", *IAE*, XXXII, 3-6 (1934), 167-48.

----------. "Material for the Study of Garo Ethnology", *IA*, LVIII (1929), 121-27.

Boulanger, A. See Gernet, L.

Bounak, V. "Un pays de l'Asie peu connu: le Tanna -- Touva", *IAE*, XXIX (1928), 1-16.

Bourke, John G. "The Medicine -- Men of the Apache", 9th RBEW (1887-88; pub. 1892), pp.443-603.

Bousset, Wilhelm. "Die Himmelsreise der Seele", *ARW*, IV (1901), 136-69, 229-73.

Bouteiller, Marcelle. *Chamanisme et guèrison magique*. Paris, 1950.

----------. "Don chamanistique et adaptation à la vie chez les Indiens de l'Amérique du Nord", *JSA*, n.s. XXXIX (1950), 1-14.

----------. "Du `chaman´ au `panseur de secret´", in *Actes du XXVIIIe Congrès International des Américanistes* (1947), pp.237-45. Paris, 1948.

Bouvat, L. "`Les Premiers Mystiques dans la littérature turque´

de Kieuprilizâdé, analyse critique", *Revue du monde musulman* (Paris), XLIII (Feb., 1921), 236-66.

Brand, J. *Introduction to the Literary Chinese*. 2nd edn., Peking, 1936.

Breasted, James H. *The Development of Religion and Thought in Ancient Egypt*. London, 1912.

Breuil, H., and Obermaier, H. "Crânes paléolithiques façonnés en coupe", *L' Anthropologie*, XX (1909), 523-30.

Briggs, George W. *Gorakhnāth and the Kānphāta Yogis*. Calcutta and London, 1938.

Brodeur, Arthur Gilchrist. See Snorri Sturluson.

Brown, A. R. *The Andaman Islanders*. Cambridge, 1922.

Büchner, V. F. "Shaman", in *The Encyclopaedia of Islam*, Iv. 302-3. 1st edn., Leiden and london, 1913-34. 4 vols.

Buck, Peter H. See Hiroa, Te Rangi.

Buddhaghoṣa. See Tin, Pe Maung.

Buddruss. Georg. See Friedrich, Adolph.

Budc, Sir E. A. Wallis, ed. and tr. *The Book of the Dead; and English Translation of the Chapters, Hymns, etc. of the Theban Recension*. 2nd edn ., rev. and enlarged, London, 1949. 3 vols in 1.

----------. *The Book of Paradise.* london, 1904. 2 vols.

Budge, Sir E. A. Wallis. *The Egyption Heaven and Hell*. London, 1925. 3 vols.

----------. *From Fetish to God in Ancient Egypt*. London, 1934.

----------. *The Mummy: a Handbook of Egyptian Funerary Archaeology*. 2nd. edn., rev. and enlarged, Cambrige, 1925.

Burkert, Walter. "ΓΟΗΣ. Zum griechischen `Schamanismus´", *Rheinisches Museum Für Philologie* (Frankfurt a. M.), n.s. CV (1962), 36-55.

Burrows, Edwin G. "Culture -- Areas in Polynesia", *JPS*, XLIX (1940), 349-63.

Burrows, Father Eric. "Some Cosmological Patterns in Babylonian Religion", in *The Labyrinth: Further Studies in the Relation Between Myth and Ritual in the Ancient World*, S. H. Hooke, ed. pp.43-70. London and New York, 1935.

Buschan, Georg, ed. *Illustrierte Völkerkunde.* Stuttgart, 1922, 1926. 2 vols.

Caland, Willem. *Altindischer Ahnenkult*. Leiden, 1893.

Callaway, Rev. Canon [Henry]. *The Religious System of the Amazulu.* London and Springvale (Natal), 1870.

Carbonelli, Giovanni. *Sulle Fonti storiche della chimica e dell'alchimia in Italia*. Rome, 1925.

Carpenter, Rhys. *Folk Tale, Fiction and Saga in the Homeric Epics.* Berkeley and Los Angeles, 1946.

Castagné, J. "Magie et exorcisme chez les Kazak -- Kirghizes et autres peuples turcs orientaux", *Revue des études islamiques* (Paris), (1930), 53-151.

Castrén, Alexander M. *Nordische Reisen und Forschungen*. II: *Reiseberichte und Briefe aus den Jahren 1845-49;* III: *Vorlesungen über die finnische Mythologie;* IV: *Ethnologische Vorlesungen über die altaischen Völker, nebst samojedischen Märchen und tatarischen Heldensagen.* St. Petersburg, 1852-62 vols. (Vol. II, 1856; III, 1853; IV, 1857.)

Cerulli, Enrico, ed. *Il "libro della scala" e la questione delle fonti arabospagnole della Divina Commedia.* Vatican City. 1949. (Studi e testi CL; Biblioteca Apostolica Vaticana.)

Chadwick, H. Munro and Nora K. *The Growth of Literature.* Cambridge, 1932-40. 3 vols.

Chakwick, Nora k. "The Kite: a Study in Polynesian Traditon", *JRAI*, LXI (1931), 455-91.

Chadwick, Nora K. "Notes on Polynesian Mythology", *JRAI*, LX (1930), 425-46.

----------. *Poetry and Prophecy.* Cambridge, 1942.

----------. "Shamanism among the Tatars of Central Asia", *JRAI*, LXVI (1936), 75-112.

Chalmers, Robert, tr. *Further Dialogues of the Buddha* [*Majjhimanikāya*]. 1926, 1927. (SBB V. VI.) 2 vols.

Chard, Chester, S. "An Outline of the Prehistory of Siberia. Pt. I: The Pre-metal Periods", *SJA*, XIV (1958), 1-33.

Charles, Lucile Hoerr, "Drama in Shaman Exorism", *JAFL*, LXVI, 260 (Apr. -- June, 1953), 95-122.

Chavannes, Édouard, tr. *Les Mémoires historiques de Se -- ma -- Ts'ien [Ssu -- ma Ch' ien].* Paris, 1895-1905. 5 vols.

----------. See also Lévi, Sylvain.

Christensen, Arthur. *Les Types du premier homme et du premier roi dans l'histoire légendaire des Iraniens.* Stockholm, 1917, 1934. (Archives d'études orientales XIV. 1; XIV, 2.) 2 vols.

Christensen, H. H. See Haslund -- Christensen, Henning.

Christiansen, Reidar T. "Ecstasy and Arctic Religion", SS, IV (1953), 19-92.

----------. "Myth, Metaphor and Simile", in *Myth: a Symposium*, ed. Thomas A. Sebeok, pp.39-49. Philadelphia, 1955.

Clark, Walter Eugene. "Śākadvīpa and Śvetadvīpa", *JAOS*, XXXIX (1919), 209-42.

Clemen, Carl. "Zalmoxis", Zalmoxis, II (1939), 53-62.

Clements, Forrest E. *Primitive Concepts of Disease*. Berkeley, 1932. (CPAE XXXII, 2.)

Cline, Walter. *Mining and Metallurgy in Negro Africa* . 1937. (GSA 5.)

Closs, Alois. "Die Religion der Germanen in ethnologischer Sicht", in *Christus und die Religionen der Erde: Handbuch der Religionsgeschichte*, II, 269-366. Vienna, 1951. 3 vols.

----------. "Die Religion des Semnonenstammes", in *Die Indogermanenund Germanenfrage: neue Wage zu ihrer Lösung*. pp.549-673. 1936. (WBKL IV.)

----------. "Das Religiöse im Schamanismus", *Kairos* (Salzburg), II (1960), 29-38.

Codrington, R. H. *The Melanesians: Studies in Their Anthropology and Folk-lore*. Oxford, 1891.

Coe, Michael D. "Shamanism in the Bunun Tribe, Central Formosa", *Ethnos*, XX, 4 (1955), 181-98.

Coèdes, G. *Les États hindouisés d' Indochine et d' Indonésie*. Paris, 1948.

Cole, Fay -- Cooper. *The Peoples of Malaysia*. New York, 1945.

Coleman, Sister, Bernard. "The Religion of the Ojibwa of Northern Minnesota", *PM*, X (1937), 33-57.

Collins, Col. *English Colony of New South Wales*. London, 1804.

Coman, Jean. "Orphée, civilisateur de l'humanité", *Zalmoxis*, I (1938), 130-76.

----------. "Zalmoxis", *Zalmoxis*, II (1939), 79-110.

Conze, Edward. *Buddhism, Its Essence and Development*. New York, 1951.

Cook, Arthur Bernard, *Zeus: a Study in Ancient Religion*. Cambridge, 1914-40. 3 vols.

Coomaraswamy, Ananda K. *Elements of Buddhist Iconography*. Cambridge (Mass.), 1935.

----------. *Figures of Speech or Figures of Thought*. London, 1946.

----------. *Hinduism and Buddhism*. New York, 1943.

----------. "The Inverted Tree", *Quarterly Journal of the Mythic Society* (Bangalore), XXIX, 2 (1938), 1-38.

----------. "Svayamātṛṇṇā: Janua Coeli", *Zalmoxis*, II (1939), 1-51.

----------. "Symplegades", in *Studies and Essays in the History of Science and Learnign Offered in Homage to George Sarton on the Occasion of His Sixtieth Birthday*, 31 August 1944, ed. Ashley M. F. Montague, pp.463-88. New York, 1946.

----------. *Time and Eternity*. Ascona, 1947.

Coomaraswamy, Luisa. "The Perilous Bridge of Welfare", *HJAS*, VIII (1944), 196-213.

Cooper, John M. "Areal and Temporal Aspects of Aboriginal South American Culture", *PM*, XV, 1-2 (Jan. -- Apr., 1942), 1-38.

----------. "Northern Algonkian Scrying and Scapulimancy", in

Festschrift: Publication d'hommage offerte au P [ère] W. Schmidt, ed. W. Koppers, pp.205-17. Vienna, 1928.

Cordier, Henri, See Yule, Sir Henry.

Cornford, Francis Macdonald. *Principium Sapientiae: the Origins of Greek Philosophical Thought*. Cambridge, 1952.

Couvreur, S., tr. *Li ki; ou, mémoires sur les bienséances et les cérémonies*. 2nd edn., Ho -- kien -- fu, 1927. 2 vols.

Coxwell, C. Fillingham, comp. and ed. *Siberian and Other Folk-Tales*. London, 1925.

Crawley, Ernest, *Dress, Drinks and Drums: Further Studies of Savages and Sex*, ed. Theodore Besterman. London, 1931.

Creel, Herrlee Glessner. *The Birth of China: a Survey of the Formative Period of Chinese Civilization*. london, 1936.

Crooke, William, *Popular Religion and Folk-Lore of Northern India*. Westminster, 1896. 2vols. (Rev. edn., retitled *Religion & Folklore of Northern India*. London, 1926. 2 vols. in 1.)

Cuisinier, Jeanne. *Danses Magiques de Kelantan*. 1936. (TMIE XXII.)

Cumont, Franz. *Lux perpetua*. Paris. 1949.

----------. *Les Religions orientales dans le paganisme romain.* 3rd edn., Paris, 1929.

----------. See also Bidez, Joseph.

Curtin, Jeremiah. *A Journey in Southern Siberia*. London, 1909.

Czaplicka. M. A. *Aboriginal Siberia: a Study in Social Anthropology*. Oxford, 1914.

Dähnhardt, Oskar. *Natursagen: eine Sammlugn naturdeutender*

Sagen, Märchen, Fabeln, und Legenden. Leipzig, 1907-12. 4 vols.

Dalton, E. T. *Descriptive Ethnology of Bengal.* Calcutta, 1872.

David -- Neel, Alexandra. *With Mystics and Magicians in Tibet.* london, 1931. (Original: *Mystiques et Magiciens du Thibet.* Paris, 1929.)

Davidson, D. S. "The Question of Relationship between the Cultures of Australia and Tierra del Fuego", *AA*, n.s. XXXIX, 2 (Apr. -- June, 1937), 229-43.

Dawa -- Samdup. Lama Kazi. See Evans -- Wentz, W. Y.

Deacon, A. Bernard. *Malekula: a Vanishing People in the New Hebrides.* London. 1934.

De Angulo, Jaime. "La Psychologie religieuse des Achumawi. IV: Le Chamanisme", *Anthropos*, XXIII (1928), 561-82.

Defrémery, Charles François, and Sanguinetti, B. R., eds. and trs. *Voyages d'ibn Batoutah.* Paris, 1853-79. 4 vols.

Dehon, Rev. P. *Religion and Customs of the Uraons.* Calcutta, 1906. (Memoirs of the Asiatic Society of Bengal I, 9.)

Dieterich, Albrecht. *Eine Mithrasliturgie.* 2nd edn., Leipzig and Berlin, 1910.

Dieterlen, Germaine. *Les Âmes de Dogon.* 1941. (TMIE XL.)

Diószegi, Vilmos. "Golovnoi ubor nanaiskikh (goldskikh) shamanov", *A néprajzi értesítö* (Budapest), XXXVII (1955), 81-108.

----------. "K voprosu o borbe shamanove v obraze zhivotnykh", *AOH*, II (1952), 303-16.

----------. "Problems of Mongolian Shamanism (Report of an

Expedition Made in 1960 in Mongolia)" AE, X, Fasc. 1-2 (1961), 195-206.

----------. *A sámánhit emléki a magyar népi müveltségben. Budapest, 1958.*

----------. "Tunguso -- manchzhurskoye zerkalo shamana", *AOH*, I (1951), 359-83.

----------. "Tuva Shamanism", *AE*, XI (1962), 143-90.

----------. "Die Typen und interethnischen Beziehungen der Schamanentrommeln bei den Selkupen (Ostjak-Samojeden)", *AE*, IX (1960), 159-79.

----------. "Die Überreste des Schamanismus in der ungarischen Volkskultur", *AE*, VII (1958), 97-135.

----------. "A viaskodó táltosbika és a samán állatalakú életlelke (La Lutte du taureau miraculeux et l'âme vitale du chaman susceptible de revêtir la forme d'un anima)", *Ethnographia*, LXIII (1952), 308-57.

----------. "Der Werdegang zum Schamanen bei den nordöstlichen Sojoten", *AE*, VIII (1959), 269-91.

Dirlmeier, Franz. "Apollon, Gott und Erzieher des hellenischen Adels", *ARW*, XXXVI, 2 (1940), 277-99.

Dirr, A. "Der kaukasiche Wild -- und Jagdgott", *Anthropos*, XX (1925), 139-47.

Dixon, Roland B. *The Building of Cultures*. New York, 1928.

----------. *The Northern Maidu*. New York, 1905.

----------. *Oceanic [Mythology]*. 1916. (MAR IX).

----------. *The Shasta*. 1907. (AMNH Bulletin XVII, Pt. V.)

----------. "Some Aspects of hte American Shaman", *JAFL*, XXI (Jan. -- March, 1908), 1-12.

Dodds, E. R. *The Greeks and the Irrational*. Berkeley and Los Angeles, 1951, (Sather Classical Lectures XXV.)

Doerr, Erich. "Bestattungsformen in Ozeanien", *Anthropos*, XXX (1935), 369-420, 727-65.

Dombart, Theodor. *Der babylonische Turm*. Leipzig, 1930.

----------. *Der Sakralturm*. I: *Ziqqurat*. Munich, 1920.

Donner, Kai. "Beiträge zur Frage nach dem Ursprung der Jenissei -- Ostjaken", *JSFO*, XXXVIII, 1 (1928), 1-21.

Donner, Kai. *Ethnological Notes about the Yenisey -- Ostyak (in the Turukhansk Regaion)*. 1933. (MSFO LXVI).

----------. "Ornements de la tête et de la chevelure", *JSFO*, XXXVII, 3 (1920), 1-23.

----------. *La Sibérie. La Vie en Sibérie, les temps anciens*. Paris, 1946.

----------. "Über soghdisch *nōm* `Gesetz´ und samofedisch *nōm* `Himmel, Gott´", *SO*, I (1925), 1-8.

----------. "Zu der ältesten Berührung zwischen Samojeden und Türken", *JSFO*, LX, 1 (1924), 1-24.

Doré, P. H. *Manuel des superstitions chinoises*. Shanghai, 1936.

Downs, R. E. *The Religion of the Bare'e-speaking Toradja of Central Celebes*. Diss., Leiden, 1956.

Drucker, Philip. *The Northern and Central Nootkan Tribes*. 1951. (BBEW 144).

Dubois, Constance Goddard. *The Religion of the Luiseño Indians of Southern California*. Berkeley, 1908. (CPAAE VIII, 3.)

Du Bois, Cora Alice. *The 1870 Ghost Dance*. Berkeley, 1939. (University of California Anthropological Records III, 1.)

----------. *Wintu Ethnography*. Berkeley, 1935. (CPAAE XXXVI, 1.)

Duchesne -- Guillemin, Jacques. *Zoroastre. Étude critique, avec und traduction commentée des Gâthâ*. Paris. 1948.

Dumézil, Georges. "Les `Enarees´ scythiques et la grossesse du Narte Hamyc", *Latomus* (Brussels), V (July -- Dec., 1946), 246-55.

----------. *Horace et les Curiaces (les mythes romains)*. Paris, 1942.

----------. *Jupiter, Mars, Quirinus*. Paris, 1940-48. 4 vols.

----------. *Légendes sur les Nartes. Suivies de cinq notes mythologiques*. Paris, 1930. (Bibliothèque de l'Institut français de Léningrad.)

----------. *Loki*. Paris, 1948.

----------. *Mythes et dieux des Germains. Essai d'interprétation comparative*. Paris, 1939. (Mythes et religions I.)

----------. *Le Problème des centaures. Étude de mythologie comparée indoeuropéenne*. Paris, 1929. (Annales du Musée Guimet. Bibliothèque d'études XLI.)

----------. *La Saga de Hadingus, Saxo Grammaticus I, v-viii*, etc. Paris, 1953. (Bibliothèque de PÉcole des Hautes Études. Section des scienees religieuses LXVI.)

----------. *Tarpeia. Essai de philologie comparative indo -- européenne*. Paris, 1947.

Dumont, Louis. *Une Sous -- caste de l'Inde du Sud. Organisation sociale et religion des Pramalai Kallar*. Paris. 1957.

Dumont, Paul Émile. *L'Aśvamedha*. Paris, 1927.

Durme, P. J. van. "Notes sur le Lamaïsme", *MCB*, I (1931-32), 263-319.

Dyrenkova. N. P. "Bear Worship among Turkish Tribes of Siberia", in *Proceedings of the 23rd International Congress of Americanists (1928)*, pp.411-40. New York, 1930.

Eberhard, Wolfram. *Lokalkuturen im alten China*. Part I: *Die Lokalkulturen des Nordens und Westens*. Leiden. 1942. Part II: *Die Lokalkulturen des Südens und Ostens*. Peking, 1942. (Ms III.) 2 vols.

----------. *Typen chinesischer Volksmärchen*. 1937. (FFC L. 120).

Eder, Matthias. "Schamanismus in Japan", *Paideuma*, VI, 7 (May, 1958), 367-80.

Edsman, Carl Martin, "Arbor inversa", *Religion och Bibel* (Uppsala), III (1944), 5-33.

----------. "Återspeglar Voluspá 2:5-8 ett schamanistikt ritual eller en keltisk åldersvers?" *Arkiv för Nordisk Filologi* (Lund), LXIII (1948), 1-54.

----------. *Le Baptême de feu*. Uppsala and Leipzig, 1940.

----------. *Ignis divinus: le Feu comme moyen de rajeunissement et d'immortalité: contes, légendes, mythes et rites*. Lund, 1949.

Eells, Rev. Myron. *A Few Facts in Regard to the Twana, Clallam and Chemakum Indians of Washington Territory*. Chicago, 1880.

Eggeling, Julius, tr. *The Satapatha Brâhmaṇa: According to the*

Text of the Mâdhyandina School. Oxford. 1882-1900. (SBE XII, XXVI, XLI, LXIII, LXIV.) 5 vols.

Ehnmard, Erland. *Anthropomorphism and Miracle*. Uppsala and Leipzig, 1939.

Ehrenreich, Paul. *Die allgemeine Mythologie und ihre ethnologischen Grundlagen*. Leipzig, 1910. (Mythologische Bibliothek IV. 1.)

Eisenberger, Elmar Jakob, "Das Wahrsagen aus dem Schulterblatt", *IAE*, XXXV (1938), 49-116.

Eisler, Robert. *Man into Wolf*. London, 1951.

----------. "Das Qainszeichen und die Qeniter", *Le Monde orientale* (Uppsala), XXIII, facs. 1-3 (1929), 48-112.

----------. *Weltenmantel und Himmelszelt*. Munich, 1910. 2 vols.

Eliade, Mircea. *Birth and Rebirth: the Religious Meanings of Initiation in Human Culture*, tr. Willard R. Trask. New York, 1958.

----------. *Cosmologie şi alchimie babiloniană*. Bucharest, 1937.

----------. "Dūrohaṇa and the `Waking Dream´", in *Art and Thought: a Volume in Honour of the Late Dr. Ananda K. Coomaraswamy on the Occasion of His 70the Birthday*, ed. Iyer K. Bharatha. pp.209-13. London, 1947.

----------. "Einführende Betrachtungen über den Schamanismus", *Paideuma*, V, 3 (July, 1951), 88-97.

----------. *The Forge and the Crucible*. London and New York, 1962.

----------. *Images and Symbols: Studies in Religious Symbolism*. London and New York, 1961.

----------. *The Myth of the Eternal Return*, tr, Willard R. Trask. 1954. (BS XLVI.) Also London, 1954. (Reprinted as *Cosmos and History: The Myth of the Eternal Return*, Torchbooks paperback, New York, 1960. With orig. title, Princeton/Bollingen paperback, 1972.)

----------. *Myths, Dreams and Mysteries: the Encounter between Contemporary Faiths and Archaic Realities*. London, 1960; New York, 1961.

----------. "Nostalgia for Paradise in the Primitive Traditions", in his *Myths, Dreams and Mysteries* (q.v.) pp.59-72.

----------. *Patterns in Comparative Religion*, tr. Rosemary Sheed. London and New York, 1958.

----------. "Le Problème du chamanisme", *RHR, CXXXI*, 1, 2-3 (1946), 5-52.

----------. "Recent Works on Shamanism: a Review Article", *History of Religions* (Chicago), I (summer, 1961), 152-86.

----------. "Remarques sur le `rope trick´" in *Culture in History: Essays in Honor of Paul Radin*, ed. Stanley Diamond, pp.541-51. New York, 1960.

----------. "Sapta padāni kramati...", in *The Munshi Diamond Jubilee Commemoration Volume*, Pt. I. pp.180-88. Bombay, 1948. (Bhāratīya Vidyā IX.)

----------. "The Seven Steps of the Buddha", in his *Myths*, Dreams and Mysteries (q.v.), pp.110-15.

----------. "Shamanism", in *Forgotten Religions*, ed. Vergilius Ferm, pp.299-308. New York, 1950.

----------. "Significations de la `lumière intérieure´", *EJ*, XXVI (1957), 189-242.

Eliade, Mircea. *Techniques du Yoga*. Paris. 1948.

----------. *Yoga: Immortality and Freedom*, tr. Willard R. Trask. 1958. (BS LVI.) Also London, 1958. (Princeton/Bollingen paperback, 1970.)

Elkin, Adolphus Peter. *Aboriginal Men of High Degree*. Sydney, n.d. (1946?).

----------. *The Australian Aborigines: How to Understand Them*. Sydney and London, 1938.

----------. "The Rainbow -- Serpent Myth in North -- West Australia", *Oceania* (Melbourne), I, 3 (1930), 349-52.

Elliott, Alan J. A. *Chinese Spirit -- Medium Cults in Singapore*. London, 1955. (London School of Economics and Political Science, Department of Anthropology. Monographs on Social Anthropology, n.s. 14).

Ellis, Hilda Roderick. *The Road to Hel: a Study of the Conception of the Dead in Old Norse Literature*. Cambridge. 1943.

Ellis, William. *Polynesian Researches during a Residence of Nearly Eight Years in the Society and Sandwich Islands*. 3rd edn., London, 1853. 4 vols.

Elmendorf, William W. "Soul Loss Illnes in Western North America", in *Indian Tribes of Aboriginal America: Selected Papers of the 29th International Congress of Americanists*, ed. Sol Tax, III, 104-14. Chicago, 1952.

Elwin, Verrier. "The Hobby Horse and the Ecstatic Dance", *Folklore* (London), LIII (Dec., 1942). 209-13.

----------. *The Muria and Their Ghotul*. Bombay, 1947.

----------. *Myths of Middle India*. London, 1949.

----------. *The Religion of an Indian Tribe*. London and New York, 1955.

Emsheimer, Ernst. "Schamanentrommel und Trommelbaum", *Ethnos*, IV (1946), 166-81.

----------. "Eine sibirische Parallele zur lappischen Zaubertrommel?" *Ethnos*, XII, 1-2 (Jan. -- June, 1948), 17-26.

----------. "Zur Ideologie der lappischen Zaubertrommel", *Ethnos*, IX, 3-4 (1944), 141-69.

----------. See also Haslund -- Christensen, Hening.

Erkes, Eduard. "Die alt -- chinesischen Jenseitsvorstellungen", *MGVK*, I (1933), 1-5.

----------. "The God of Death in Ancient China", *TP*, XXXV (1940), 185-210.

----------. "Der Hund im alten China", *TP*, XXXVII (1944), 186-225.

Erkes, Eduard. "Der Primat des Weibes im alten China", *Sinica*, IV (1935), 166-76.

----------. "Der schamanistische Ursprung des chinesischen Ahnenkultus", *Sinologica* (Basel), II, 4 (1950), 253-62.

----------. *Das "Zurückrufen der Seele" (Chao -- Hun) des Sung Yüh*. Inaugural diss., Leipzig, 1914.

Evans, Ivor H. N. *Papers on the Ethnology and Archaeology of the Malay Peninsula*. Cambridge, 1927.

----------. "Schebesta on the Sacerdo -- Therapy of the Semang", *JRAI*, LX (1930), 115-25.

----------. *Studies in Religion, Folk-Lore, & Custom in British North Borneo and the Malay Peninsula*. Cambridge, 1923.

Evans -- Pritchard, E. E. *Witchcraft, Oracles and Magic among the Azande*. Oxford, 1937.

Evans -- Wentz, W. Y., ed. *The Tibetan Book of the Dead (Bardo Thödol)*, tr. Lama Kazi Dawa -- Samdup. London, 1927; 2nd edn., 1949; 3rd edn., 1957.

----------. ed. *Tibetan Yoga and Secret Doctrines; or, Seven Books of Wisdom of the Great Path*, tr. Lama Kazi Dawa -- Samdup. London and New York, 1935; 2nd edn., London, 1958.

Fairchild, William P. "Shamanism in Japan", *FS*, XXI (1962), 1-122.

Filliozat, Jean. *La Doctrine classique de la médecine indienne. Ses origines et ses parallèles grecs*. Paris, 1949.

----------. "Les Origines d'une technique mystique indienne", *Revue philosophique de la France et de l'étranger* (Paris), CXXXVI (1946), 208-20.

Findeisen, Hans. "Der Adler als Kulturbringer im nordasiatischen Raum und in der amerikanischen Arktis", *ZE*, LXXXI (1956), 70-82.

----------. "Der Mensch und seine Teile in der Kunst der Jennissejer (Keto)", *ZE*, LXIII (1931), 296-315.

----------. *Schamanentum, dargestellt am Beispiel der Besessentheitspriester nordeurasiatischer Völker*. Stuttgart, 1957.

----------. "Zur Geschichte der Bärenzeremonie", *ARW*, XXXVII (1941), 196-200.

Fischer, H. T. "Indonesische Paradiesmythen", *ZE*, LXIV, 1-3 (1932), 204-45.

Flannery, Regina. "The Gros Ventre Shaking Tent", *PM*, XVII (1944), 54-84.

Forde, C. Daryll. *Ethnography of the Yuma Indians*. Berkeley, 1931. (CPAAE XXVII, 4.)

Fortune, R. F. *Sorcerers of Dobu*. London, 1932.

Foy, W. "Indische Kultbauten als symbole des Götterbergs", In *Festschrift Ernst Windisch zum siebzigsten Geburtstag am 4. September 1914*, pp.213-16. Leipzig, 1914.

Frazer, Sir James George. *Aftermath: a Supplement to The Golden Bough*. London, 1936.

----------. *The Belief in Immortality and the Worship of the Dead*. London, 1913-24. 3 vols.

----------. *The Fear of the Dead in Primitive Religion*, London, 1933-36. 3 vols.

----------. *Folk-lore in the Old Testament: Studies in Comparative Religion, Legend and Law*. London, 1919, 3 vols.

----------. *Spirits of the Corn and of the Wild*. 3rd edn. of *The Golden Bough: a Study in Magic and Religion*, Pt. V. New York and London, 1955. 2 vols.

----------. *Taboo and the Perils of the Soul*. 3rd edn. of *The Golden Bough*, Pt. II. New York and London, 1951.

----------. *Totemism and Exogamy: a Treatise on Certain Early Forms of Superstition and Society*. London, 1910. 4 vols.

Friederici, Georg. "Zu den vorkolumbischen Verbindungen der

Südsee -- Völker mit Amerika", *Anthropos*, XXIV (1929), 441-87.

Friedrich, Adolf. *Afrikanische Priestertümer*. Stuttgart, 1939.

----------. "Das Bewusstsein eines Naturvolkes von Haushalt und Ursprung des Lebens", *Paideuma*, VI, 2 (Aug., 1955), 47-54.

----------. "Knochen und Skelett in der Vorstellungswelt Nordasiens", *WBKL*, V (1943), 189-247.

---------- and Buddruss, Georg. *Schamanengeschichten aus Sibirien* (tr. of Ksenofontov, G. V., Leendy i rasskazy o shamanakh u yakutov, buryat i tungusov [q.v.]) Munich and Planegg. 1955.

Fritzner, Johan. *Lappernes Hedenskab og Trolddomskunst sammenholdt med andre Folks, isaer Nordmaenes, Tro og Overtro*. Christiania, 1877. (Norsk Historisk Forening Tidsskrift IV.)

Frobenius, Leo. *Kulturgeschichte Afrikas. Prolegomena zu einer historischen Gestaltlehre*. Zurich, 1933.

----------. *Die Weltanschauung der Naturvölker*. Weimar, 1898.

Fühner H. "Solanazeen als Berauschungsmittel: eine historisch ethnologische Studie", *Archiv für experimentelle Pathologie und Pharmakologie* (Leipzig), III (1926), 281-94.

Gaerte, W. "Kosmische Vorstellungen im Bilde prähistorischer Zeit: Erdberg, Himmelsberg, Erdnabel und Weltströme", *Anthropos*, IX (1914), 956-79.

Gahs, Alexander. "Blutige und unblutige Opfer bei den

altaischen Hirtenvölkern", in *Semaine internationale d'ethnologie religieuse, IVe session (1925)*, pp.217-32. Paris, 1926.

----------. "Kopf-, Schädel -- und Langknochenopfer bei Rentiervölkern", in *Festschrift. Publication d'hommage offerte au P[ère] W. Schmidt*, ed. W. Koppers, pp.231-68. Vienna, 1928.

----------. "Die kulturhistorischen Beziehungen der östlichen Paläosibirier zu den austrischen Völkern, insbesondere zu jenen Formosas", *MAGW*, LX (1930), pp.3-6.

Ganay, Solange de. *Les Devises de Dogon*. Paris, 1941.

Gayton, A. H. "The Orpheus Myth in North America", *JAFL*, XLVIII, 189 (July -- Sept., 1935), 263-93.

Gennep, Arnold Van. *Le Cheval -- jupon*. Paris, 1945. (Cahiers d'ethnographie folklorique I.)

----------. *Mythes et légendes d' Australie*. Paris, 1906.

----------. *The Rites of Passage*. Chicago and London, 1960, (Orig.: *Les Rites de Passage*. Paris. 1909).

Georgi, J. G. *Bemerkungen einer Reise im russichen Reich im Jahre 1772*. St. Petersburg, 1775.

Gernet, L., and Boulanger, A. *Le Génie grec dans la religion*. Paris, 1932.

Gheerbrant, Alain. *Journey to the Far Amazon: an Expedtion into Unknown Territory*. New York, 1954. (English edn., *The Impossible Adventure: Journey to the Far Amazon*. London, 1953.)

Giedion, S. *The Eternal Present*. I: *The Beginnings of Art*. (A. W.

Mellon Lectures in the Fine Arts, 1957.) 1962. (BS XXXV. 6.I.) Also London, 1962.

Gifford, E. W. "Southern Maidu Religious Ceremonies", *AA*, XXIX, 3 (1927), 214-57.

Gjessing, Gutorm. *Circumpolar Stone Age*. Copenhagen, 1944. (Acta arctica II, Fasc. 2.)

Gmelin, Johann Georg. *Reise durch Sibirien, von dem Jahr 1733 bis 1743*. Göttingen, 1751-52. 4 vols, in 3.

Godley, A. D., tr. *Herodotus*. London and New York, 1921-24. (Leob Classical Library.) 4 vols.

Goeje, C. H. De. "Philosophy, Initiation and Myths of the Indians of Guiana and Adjacent Countries", *IAE*, XLIV (1943), 1-136.

Goloubew (Golubev), V. "Sur l'origine et la diffusion des tambours métalliques", *Praehistorica Asiae orientalia* (Hanoi), 1932, 137-50.

----------. "Les Tambours magiques en Mongolie", *BEFEO*, XXIII (1923), 407-09.

Golther, W. *Handbuch der germanischen Mythologie*. Leipzig, 1895.

Gomes, Edwin H. *Seventeen Years among the Sea Dyaks of Borneo: a Record of Intimate Association with the Natives of the Bornean Jungles*. Philadelphia, 1911.

Gorce, M., Mortier, R. (and others). *Histoire générale des religions*. Paris, 1944-51. 5 vols.

Graebner, Fritz. *Das Weltbild der Primitiven. Eine Untersuchung*

der Urformen weltanschaulichen Denkens bei Naturvölkern. Munich, 1924.

Granet, Marcel. *Danses et légendes de la Chine ancienne*. Paris, 1926. 2 vols.

----------. *La Pensée chinoise*. Paris, 1934.

----------. "Remarques sur le taoïsme ancien, *AM*, II (1925), 145-51".

Grey, Sir George. *Polynesian Mythology and Ancient Traditional History of the New Zealanders as Furnished by Their Priests and Chiefs*. Reprint, Auckland, 1929.

Griaule, Marcel. *Dieu d'eau. Entretiens avec Ogotommêli*. Paris, 1949.

Griffith, Ralph T. H., tr. *The Hymns of the Rigveda*. Benares, 1889-92. 4 vols.

Grønbech, K. See Haslund -- Christensen, Henning.

Groot, Jan J. M. de. *The Religious System of China*. Leiden, 1892-1910. 6 vols.

Grousset, René. *L'Empire des stepes*. Paris, 1938.

Grube, W. "Das Schamanentum bei den Golden", *Globus*, LXXI (1897), 89-93.

Grünwedel, Albert. *Die Teufel des Avesta und ihre Beziehungen zur Ikonographie des Buddhismus Zentral -- Asiens*. Berlin, 1924. 2 vols. (called parts).

Gudgeon, Col. W. E. "Te Umu -- ti, or Fire -- Walking Ceremony", *JPS*, VIII, 29 (Mar, 1899), 58-60.

Güntert, Hermann. *Der arische Weltkönig und Heiland*. Halle, 1923.

Güntert, Hermann. *Kalypso*. Halle, 1919.

Gunther, E. See Haeberlin, Herman.

Gusinde, Martin. "Une École d'hommes -- médecine chez les Yamanas de la Terre de Feu", *Revue Ciba* (Basel), No. 60 (Aug., 1947), pp.2159-62.

----------. *Die Feuerland Indianer*. I: *Die Selk'nam*, II: *Die Yamana*, Mödling (Vienna), 1931, 1937. 2 vols.

----------. "Der Medizinmann bei den südamerikanischen Indianern", *MAGW*, LXLL (1932), 286-94.

Guthrie, W. K. C. *The Greeks and Their Gods*. London, 1950. (Beacon paperback reprint, Boston, 1955).

----------. *Orpheus and Greek Religion: a Study of the Orphic Movement*. London, 1935.

Gutmann, B. "Der Schmied und seine Kunst im animistischen Denken", *ZE*, XLIV (1912), 81-93.

Haavio, Martti. *Väinämöinen, Eternal Sage*. 1952. (FFC LXI, 144).

Haeberlin, Herman. "Sbetetda'q, a Shamanistic Performance of the Coast Salish", *AA*, n.s. XX (1918), 249-57.

---------- and Gunther, E. "Ethnographische Notizen über die Indianer -- stämme des Puget-Sundes", *ZE*, LVI (1924), 1-74.

Haekel, Josef. "Idolkult und Dualsystem bei den Ugriern (zum Problem des eurasiatischen Totemismus)", *AVK*, I (1946), 95-163.

----------. "Initiationen und Geheimbünde an der Nordwestküste Nordamerikas", *MAGW*, LXXXIII (1954), 176-90.

----------. "Kosmischer Baum und Pfahl im Mythus und Kult der Stämme Nordwestamerikas", *WVM*, VI, n.s. 1 (1958), 33-81.

----------. "Schutzgeistsuche und Jugendweihe im Westlichen Nordamerika", *Ethnos*, XLL (1947), 106-22.

Haguenauer, M. C. *Origines de la civilisation japonaise. Introduction à l'étude de la préhistoire du Japon*, vol. I. Paris, 1956.

----------. "Sorciers et sorcières de Corée", *Bulletin de la Maison Franco -- Japonaise* (Tokyo), II, 1 (1929), 47-65.

Hallowell, A. Irving. "Bear Ceremonialism in the Northern Hemisphere", *AA*, n.s. XXVIII (1926), 1-175.

Hančar, Franz. "The Eurasian Animal Style and the Altai Complex", *ArtA*, XV (1952), 171-94.

Handy, E. S. C. *The Native Culture in the Marquesas*. 1923. (BMB 9.)

Handy, E. S. C. *Polynesian Religion*. 1927. (BMB 4.)

Harper, Edward B. "Shamanism in South India", *SJA*, XIII (1957), 267-87.

Harva (formerly Holmberg), Uno. *Der Baum des Lebens*. Helsinki, 1922-23. (Suomalaisen Tiedeakatemian Toimituksia. Annales Academiae Scientiarum Fennicae, ser. B, XVI.)

----------. *Finno -- Ugric [and] Siberian [Mythology]*. 1927. (MAR IV.)

----------. *Die religiösen Vorstellungen der altaischen Völker*. Helsinki, 1938. (FFC LII, 125).

----------. *The Shaman Costume and Its Significance*. 1922. (AUFA, ser. B, I, 2.)

----------. "Über die Jagdriten der nordlichen Völker Asiens und Europas", *JSFO*, XLI, fasc. 1 (1925), 1-53.

Haslund -- Christensen, Henning; Grønbech, K.; and Emsheimer, Ernst. *The Music of the Mongols*. I: *Eastern Mongolia*. Stockholm, 1943.

Hatt, Gudmund. *Asiatic Influences in American Folklore*. Copenhagen, 1949. (Det Kongelige Danske Videnskabernes Selskab. Historiskfilologiske Meddelelser XXXI, 6.)

Hauer, J. W. *Die Anfänge der Yogapraxis*. Stuttgart, 1922.

----------. *Der Vratya. Untersuchungen über die uichtbramanische Religion Altindiens*. I: *Die Vraîtya als nichtbramanische Kultgenossenschaften arischer Herkunft*. Stuttgart, 1927.

Haug, Martin, ed. and tr. *The Aitareya Brahmanam of the Rigveda*. Bombay, 1863. 2 vols.

---------- (with E. W. West), ed. and tr. *The Book of Arḍâ -- Vîrâf*. Bombay and London, 1872.

Haussig, Hans -- Wilhelm. "Theophylakts Exkurs über die skythischen Völker", *Byzantion* (Brussels), XXIII (1953), 275-462.

----------. See also Altheim, Franz.

Hayans, Guillermo. See Holmer, Nils M., and Wassén, S. Henry.

Heine -- Geldern, Robert Von. "Bedeutung und Hernkunft der ältesten hinterindischen Mettalltrommeln (Kesselgongs)", *AM*, VIII (1933), 519-37.

----------. "Cultural Connections between Asia and Pre-Columbian America", *Anthropos*, XLV (1950), 350-52.

----------. "Das Problem Vorkolumbischer Beziehungen zwischen Alter und Neuer Welt und seine Bedeutung für die allgemeine kulturgeschichte", *Anzeiger der Osterreichischen Akademie der Wissenschaften* (Vienna), phil. -- hist. Klasse, XCI, 24 (1955), 343-63.

----------. Review of *Antler and Tongue: an Essay on Ancient Chinese Symbolism and Its Implications*, by A. Salmony, *ArtA*, XVIII (1955), 85-90.

----------. "Uhrheimat und früheste Wanderungen der Austronesier", *Anthropos*, XXVII (1932), 543-619.

----------. "Weltbild und Bauform in Südostasien", *Wiener Beiträge zur Kunst -- und Kulturgeschichte Asiens*, IV (1930), 28-78.

----------. See also Loeb, E. M.: *Sumatra...*

Heissig, Walther. "A Mongolian Source to the Lamaist Suppression of Shamanism in the 17th Century", *Anthropos*, XLVIII (1953), 1-29, 493-536.

----------. "Schamanen und Geisterbeschwörer im Küriye -- Banner", *FS*, III (1944), 39-72.

Hemberg, Bengt. *Die Kabiren*. Uppsala, 1950.

Henning, W. B. *Zoroaster; Politician or Witch -- Doctor?* London, 1951.

Henry, A. "The Lolos and Other Tribes of Western China", *JRAI*, XXXIII (1903), 96-107.

Hentze, Carl. *Bronzegerät, Kultbauten, Religion im ältesten China der Shang -- Zeit*. Antwerp, 1951.

----------. "Le Culte de l'ours et du tigre et le t'ao -- t'ié", *Zalmoxis*, I (1938), 50-68.

----------. *Frühchinesische Bronzen und Kultdarstellungen*. Antwerp, 1937.

----------. *Mythes et symboles lunaires*. Antwerp, 1932.

----------. *Objets rituels, croyances et dieux de la Chine antique et de l'Amérique*. Antwerp, 1936.

----------. *Die Sakralbronzen und ihre Bedeutung in den frühchinesischen Kulturen*. Antwerp, 1941.

----------. "Eine Schamanendarstellung auf einem Han -- Relief", *AM*, n.s. I (1944), 74-77.

----------. "Schamanenkronen zur Han -- Zeit in Korea", *Ostasiatische Zeitschrift* (Berlin), n.s. IX, 5 (1933), 156-63.

----------. "Eine Schamanentracht in ihrer Bedeutung für die altchinesische Kunst und Religion", *IPEK*, XX (1960-63), 55-61.

----------. "Zur ursprünglichen Bedeutung des chinesischen Zeichens t'oû = Kopf", *Anthropos*, XLV (1950), 801-20.

Hermanns, Matthias. *The Indo -- Tibetans*. Bombay, 1954.

----------. *Mythen und Mysterien, Magie und Religion der Tibeter*. Cologne, 1956.

Herodotus. See Godley, A. D.

Hillebrndt, Alfred. *Vedische Mythologie*. 2nd rev. edn., Breslau, 1927-29. 2 vols.

Hiroa, Te Rangi (Peter H. Buck). *Ethnology of Mangareva*. 1938. (BMB 157.)

Hivale, Shamrao. "The Laru Kaj", *Man in India* (Ranchi), XXIV (1944), 122ff.

Hocart, Arthur Maurice. "Flying Through the Air", *IA*, LII (1923), 80-82.

----------. "Medicine and Witchcraft in Eddystone of the Solomons", *JRAI*, LV (1925), 221-70.

Hoffman, W. J. "The Midéwiwin or `Grand Medicine Society' of the Ojibwa", 7th *RBEW* (1885-86; pub. 1891), pp.143-300.

----------. "Pictography and Shamanistic Rites of the Ojibwa", *AA*, I (1888), 209-29.

Hoffmann, Helmut. "Gšen. Eine lexikographisch -- religions wissenschaftliche Untersuchung", *Zeitschrift der deutschen morgenländischen Gesellschaft* (Leipzig), XCVIII (1944), 340-58.

----------. *Quellen zur Geschichte der tibetischen Bon -- Religion*. Wiesbaden, 1950. (Abhandlungen der Akademie der Wissenschaften und der Literatur in Mainz, geistes -- und sozial wissenschaftlichen Klasse 4.)

----------. *The Religions of Tibet*, tr. Edward Fitzgerald. New York, 1961. (Orig.: *Die Religionen Tibets; Bon und Lamaismus in ihrer geschichtlichen Entwicklung*. Freiburg and Munich, 1956.)

Hoffmann, Rev. John (with Rev. Arthur Van Emelen). *EncycloPaedia Mundarica*. Patna, 1930-38. 4 vols.

Höfler, Otto. *Kultische Geheimbünde der Germanen*, vol. I. Frankfurt a. M., 1934.

Holm, G. "Ethnological Sketch of the Angmagsalik Eskimo", in Thalbitzer, William, ed., *The Ammassalik Eskimo: Contributions to the Ethnology of the East Greenland Natives*, pt. I, pp.1-147. Copenhagen, 1914.

Holmer, Nils M., and Wassén, S. Henry, eds. and trs. *Nia -- Ikala: Canto mágico para curar la locura. Texto en lengua cuna, anotado por el indio Guillermo Hayans con traduccion española y commentarios por Nils M. Holmer y S. Henry Wassén.* Göteborg, 1958. (Etnologiska Studier XXIII.)

Holt, Catharine. See Kroeber, A. L.

Honko, Lauri. *Krankheitsprojectile: Untersuchung über eine urtümliche Krankheitserklärung.* 1959. (FFC LXXII, 178.)

Hopkins, Edward Washburn. "Yoga -- Technique in the Great Epic", *JAOS*, XXII (1901), 333-79.

Hopkins, L. C. "The Bearskin, Another Pictographic Reconnaisance from Primitive Prophylactic to Present -- day Panache: a chinese Epigraphic Puzzle", *JRAS*, Pts. I-II (1943), pp.110-17.

----------. "The Shaman or Chinese Wu: His Inspired Dancing and Versatile Character", *JRAS*, Pts. I-II (1945), 3-16.

Hornell, James. "Was There Pre-Columbian Contact between the Peoples of Oceania and South America?" *JPS*, LIV (1945), 167-91.

Horner, I. B., tr. *Majjhimanikāya.* 1959. (PTS XXXI.)

Housse, ÉMile. *Une E´pope´e indienne. Les Araucans du Chili*. Paris, 1939.

Howell, Rev. W. "A Sea -- Dayak Dirge", *Sarawak Museum Journal*, I, 1 (Jan., 1911), 5-73. (Extracts in Chadwick, H. M. and N. K., *The Growth of Literature* [q.v.], III.)

Howitt, A. W. *The Native Tribes of South -- East Australia*. London, 1904.

----------. "On Australian Medicine Men", *JRAI*, XVI (1887), 23-58.

Huart, Clément. *Les Saints des derviches tourneurs. Re´cits traduits du persan*. Paris, 1918-22. 2 vols.

Hultkrantz, Åke. *Conceptions of the soul among North American Indians: a Study in Religious Ethnology. Stockholm*, 1953.

----------. *The North American Indian Orpheus Tradition: a Contribution to Comparative Religion*. Stockholm, 1957.

Hume, Robert Ernest, tr. *The Thirteen Principal Upanishads*. London, 1921.

Hummel, Siegbert. "Die Bedeutung der Na -- khi für die Erforschung der tibetischen Kultur", *MS*, XIX (1960), 307-34.

----------. "Eurasiatische Traditionen in der tibetischen Bon -- Religion", *in Opuscula ethnologica memoriae Ludovici Biro sacra*, pp.165-212. Budapest, 1959.

----------. *Geheimnisse tibetischer Malereien*. II: *Lamaistische Studien*. Leipzig, 1949-59. 2 vols.

----------. "Der göttliche Schmied in Tibet", *FS*, XIX (1960), 251-72.

Hummel, Siegbert. "Grundzüge einer Urgeschichte der tibetischen Kultur", *JMVK*, XIII (1954: pub. 1955), 73-134.

----------. "Der Hund in der religiösen Vorstellungswelt des Tibeters", *Paideuma*, VI, 8 (Nov., 1958), 500-09; VII, 7 (July, 1961), 352-61.

Ibn Baṭūtah. See Defrémery, C. F., and Sanguinetti, B. R.

Im Thurn, Everard F. *Among the Indians of Guiana, Being Sketches, Chiefly Anthropological, from the Interior of British Guiana*. London, 1883.

Itkonen, Toivo Immanuel. *Heidnische Religion und späterer Aberglaube bei den finnischen Lappen*. 1946. (MSFO LXXXVII.)

Ivanov, S. V. *Materialy po isobrazietelnomu iskusstvu narodov sibiri XIX -- nachala XX v.* Moscow and Leningrad, 1954. (AN, Trudy Instituta Etnografii, n.s. XXII.)

Jacoby, Adolf. "Der Baum mit den Wurzeln nach oben und den Zweigen nach unten", *ZMKRW*, XLIII (1928), 78-85.

----------. "Zum Zerstückelungs-und Wiederbelebungswunder der indischen Fakire", *ARW*, XVII (1914), 455-75.

Jenness, Diamond. "Prehistoric Culture Waves form Asia to America", *in Annual Report of the Smithsonian Institution*, 1940, pp.383-96. Washington, 1941.

Jensen, A. E. *Die drei Ströme*. Leipzig, 1948.

---------- and Niggemeyer, H., eds. *Hainuwele: Volkserzählungen von der Molukken -- Insel Ceram*. Frankfurt a. M., 1939.

Jeremias, Alfred. *Handbuch der altorientalischen Geisteskultur*. 2nd edn., Berlin and Leipzig, 1929.

Jettmar, Karl. "The Altai before the Turks", *BMFEA*, No. 23 (1951), pp.135-223.

----------. "The Karasuk Culture and Its South -- eastern Affinities", *BMFEA*, No. 22 (1950), pp.83-126.

----------. "Urgeschichte Innerasiens", in Narr, Karl J., *Abriss der Vorgeschichte* (q.v.), pp.150-61.

----------. "Zur Herkunft der türkischen Völkerschaften", *AVK*, III (1948), 9-23.

Jochelson, Waldemar (Vladimir) I. *The Koryak*. Leiden and New York, 1905-8. (AMNH Memoirs X; JE VI.)

----------. *The Yakut*. 1933. (AMNH Anthropological Papers XXXIII, Pt. II.)

Jochelson, Waldemar (Vladimir) I. *The Yukaghir and the Yukaghirized Tungus*. Leiden and New York, 1924-26. (AMNH Memoirs XIII, 2-3; JE IX.) 2 vols.

John of The Cross, ST. "Ascent of Mount Carmel", in *The Complete Works of Saint John of the Cross*, I, ed. and tr. E. Allison Peers. London, 1934-35. 3 vols.

Johnson, Frederick. "Notes on Micmac Shamanism", *PM*, XVI (1943), 53-80.

Juynboll, H. H. "Religionen der Naturvölker Indonesiens", *ARW*, XVII (1914), 582-606.

Kagarow (Kagarov), E. "Der umgekehrte Schamanenbaum", *ARW*, XXVII (1929), 183-85.

Kahn, Charles H. "Religion and Natural Philosophy in Empedocles' Doctrine of the Soul", *Archiv für Geschichte der Philosophie* (Berlin), XLII (1960), 3-35.

Kaltenmark, Max, ed. and tr. *Le Lie -- Sien tchouan (Biographies le´gendaires des Immortels taoïstes de l'antiquite´)*. Peking, 1953.

Karjalainen, K. F. *Die Religion der Jugra -- Völker*. 1921-27. (FFC VIII, 41; XI, 44; XX, 63.) 3 vols.

Karsten, Rafael, *The Civilization of the South American Indians*. London, 1926.

----------. *The Religion of the Samek*. Leiden, 1955.

----------. "Zur Psychologie des indianischen Medizinmannes", *ZE*, LXXX, 2 (1955), 170-77.

Keith, Arthur Berriedale. *The Religion and Philosophy of the Veda and Upanishads*. 1925. (HOS XXXI, XXXII.) 2 vols.

----------. tr. *Rigveda Brāhmaṇas: the Aitareya and Kauṣītaki Brāhmaṇas of the Rigveda*. 1920. (HOS XXV.)

----------. tr. *The Veda of the Black Yajus School Entitled Taittirīya Sanhitā*. Pt. I: *Kandas I-III*; Pt. II: *Kandas IV-VII*. 1914. (HOS XVIII, XIX.) 2 vols.

Kerényi, Carl (Karl). *Pythagoras und Orpheus*. 3rd edn., Zurich, 1950. (Albae Vigilae, n.s. IX.)

Khangalov, M. N. See Agapitov, N. N.

Kirchner, Horst. "Ein archäologischer Beitrag zur Urgeschichte des Schamanismus", *Anthropos*, XLVII (1952), 244-86.

Kirfel, Willibald. *Die kosmographie der Inder, nach den Quellen dargestellt*. Bonn and Leipzig, 1920.

Kittredge, George Lyman. *Witchcraft in Old and New England*. Cambridge (Mass.), 1929.

Klaproth, J. H., ed. "Description du Tubet", *JA*, Ser. II, IV (Aug.,

1829), 81-158, 241-324; VI (Sept., 1830), 161-246; (Nov., 1830), 321-50.

Knoll -- Greiling, Ursula. "Berufung und Berufungserlebnis bei den Schamanen", *Tribus* (Stuttgart), n.s. II-III (1952-53), 227-38.

Koch, Theodor. "Zum Animismus der südamerikanischen Indianer", *IAE*, Suppl. XIII (1900).

Kollantz, Arnulf. "Der Schamanismus der Awaren", *Palaeologia* (Osaka), IV, 3-4 (1955), 63-73.

Koppers, Wilhelm. *Die Bhil in Zentralindien*. Horn (Austria) and Vienna, 1948.

----------. "Die Frage eventueller alter Kulturbeziehungen zwischen südlichen Südamerika und Südost -- Australien", in *Proceedings of the 23rd International Congress of Americanists* (1928), pp.678-86. New York, 1930.

----------. "Der Hund in der Mythologie der zirkumpazifischen Völker", *WBKL*, I (1930), 359-99.

----------. "Monuments to the Dead of the Bhils and Other Primitive Tribes in Central India: a Contribution to the Study of the Megalith Problem", *ALat*, VI (1942), 117-206.

----------. "Pferdeopfer und Pferdekult der Indogermanen", in *Die Indogermanen -- und Germanenfrage: neue Wege zu ihrer Lösung*, pp.279-411. 1936. (WBKL IV.)

----------. "Probleme der indischen Religionsgeschichte", *Anthropos*, XXXV-XXXVI (1940-41), 761-814.

----------. Review of *The Building of Cultures*, by Roland B. Dixon, *Anthropos*, XXIV (1929), 695-99.

----------. "Tungusen und Miao", *MAGW*, LX (1930), 306-19.

----------. *Unter Feuerland -- Indianern. Eine Forschungsreise zu den südlichsten Bewohnern der Erde mit M. Gusinde*. Stuttgart, 1924.

----------. "Urtürkentum und Urindogermanentum im Lichte der völkerkundlichen Universalgeschichte", *Belleten* (Ankara), V, 20 (Oct., 1941), 481-525.

Köprülüzadé, Mehmed Fuad. *Influence du chamanisme turco -- mongol sur les ordres mystiques musulmans*. Istanbul, 1929. (Mémoires de l'Institut de Turcologie de l'Université de Stamboul, n.s. I.)

Köprülüzadé, Mehmed Fuad. *Les Premiers Mystiques dans la litte´rature turque*. Constantinople, 1919. (In Turkish.)

Körner, Theo. "Das Zurückrufen der Seele in Kuei -- chou", *Ethnos*, III, 4-5 (July -- Sept., 1938), 108-12.

Krader, Lawrence. "Buryat Religion and Society", *SJA*, X, 3 (1954), 322-51.

Kremsmayer, Heimo. "Schamanismus und Seelenvorstellungen im alten China", *AVK*, IX (1954), 66-78.

Kretschmar, Freda. *Hundestammvater und Kerberos*. Stuttgart, 1938. 2 vols.

Kroeber, Alfred Louis. "The Eskimo of Smith Sound", *AMNH Bulletin*, XII (1899), 265-327.

----------. *Handbook of the Indians of California*. 1925. (BBEW 78.)

----------. "A Karok Orpheus Myth", *JAFL*, LIX (1946), 13-19.

---------- and Holt, Catharine. "Masks and Moieties as a Culture Complex", *JRAI*, L (1920), 452-60.

Kroef, Justus M. Van Der, "Transvestitism and the Religious Hermaphrodite in Indonesia", *Journal of East Asiatic Studies* (Manila), III (1959), 257-65.

Krohn, Kaarle. *Kalevalastudien*. 1924-28. (FFC XVI, 53; XXI, 67; XXIII, 71-72; XXVI, 75-76.) 6 vols. (Vol. V: *Väinämöinen*.)

kroll, Josef. *Gott und Hölle*. Leipzig, 1932.

----------. *Die Himmelfahrt der Seele in der Antike*. Cologne, 1931.

Kruyt (Kruijt, Krujt), A. C. *Het Animisme in den Indischen Archipel*. The Hague, 1906.

----------. "Indonesians", in *Encyclopaedia of Religion and Ethics*, ed. James Hastings, VII, 232-50. New York, 1951.

----------. See also Adriani, N.

Ksenofontov, G. V. *Legendy i rasskazy o shamanakh u yakutov, buryat i tungusov*. 2nd edn., Moscow, 1930. (German tr., Friedrich, A., and Buddruss, Georg, *Schamanengeschichten aus Sibirien* [q.v.].)

Lafont, Pierre -- Bernard. "Pratiques médicales des Thai noirs du Laos de l'ouest", *Anthropos*, LIV (1959), 819-40.

Lagercrantz, Eliel. "Die Geheimsprachen der Lappen", *JSFO*, XLII, 2 (1928), 1-13.

Lalou, Marcelle. "Le Chemin des morts dans les croyances de Haute -- Asie", *RHR*, CXXXV (1949), 42-48.

Lamotte, Étienne, tr. *Le Traité de la Grande Vertu de sagesse de*

Nāgārjuna (Mahāprajñāpāramitāśāstra). Louvain, 1944, 1949. 2 vols.

Landtman, G. *The Kiwai Papuans of British New Guinea*. London, 1927.

Lankenau, H. von. "Die Schamanen und das Schamanenwesen", *Globus*, XXII (1872), 278-83.

Lanternari, V. "Il Serpente Arcobaleno e il complesso religioso degli "Esseri pluviali in Australia", *SMSR*, XXIII (1952), 117-28.

Larsen, Helge. "The Ipiutak Culture: Its Origin and Relationship", in *Indian Tribes of Aboriginal America: Selected Papers of the 29th International Congress of Americanists*, ed. Sol Tax, III, 22-34. Chicago, 1952.

Lattimore, OWEN. "Wulakai Tales from Manchuria", *JAFL*, XLVI (1933), 272-86.

Laufer, Berthold. "Burkhan", *JAOS*, XXXVI (1917), 390-95.

----------. *Chinese Clay Figures*. 1914. (FMNH Anthropological Series XIII, 2.)

----------. "Columbus and Cathay, and the Mcaning of America to the Orientalist", *JAOS*, LI, 2 (June, 1931), 87-103.

----------. "Origin of the Word Shaman", *AA*, XIX (1917), 361-71.

----------. *The Prehistory of Aviation*. 1928. (FMNH Anthropological Series XVIII, 1.)

----------. Sino -- Iranica: *Chinese Contributions to the History of Civilization in Ancient Iran*. 1919. (FMNH Anthropological Series XV, 3.)

----------. *Use of Human Skulls and Bones in Tibet*. 1923. (FMNH Department of Anthropology Publication X.)

Laval, Honoré. *Mangareva. L'Histoire ancienne d'un peuple polyne´sien*. Braine -- le -- Comte and Paris, 1938.

Laviosa -- Zambotti, P. Les Origines et la diffusion de la civilisation. Paris, 1949. (Orig.: *Origini e diffusione della civiltà*. Milan, 1947.)

Layard, John W. "Malekula: Flying Tricksters, Ghosts, Gods and Epileptics", *JRAI*, LX (July -- Dec., 1930), 501-24.

----------. "Shamanism: an Analysis Based on Comparison with the Flying Tricksters of Malekula", *JRAI*, LX (July -- Dec., 1930), 525-50.

----------. *Stone Men of Malekula*. London, 1942.

Leeuw, Gerardus van der. *La Religion dans son essence et ses manifestations*. Paris, 1948. (French tr. of German text, rev. by author. English tr.: *Religion in Essence and Manifestation*. London, 1938.)

Lehmann, Walter. "Die Frage völkerkundlicher Beziehungen zwischen der Südsee und Amerika", *Orientalische Literaturzeitung* (Berlin), XXXIII (1930), 322-39.

Lehtisalo, T. "Beobachtungen über die Jodler", *JSFO*, XLVIII, 2 (1936-37), 1-34.

----------. *Entwurf einer Mythologie der Jurak -- Samojeden*. 1924. (MSFO LIII.)

----------. "Der Tod und die Wiedergeburt des Künftigen Schamanen", *JSFO*, XLVIII, fasc. 3 (1937), 1-34.

Leroy, Olivier. *Les Hommes salamandres. Recherches et réflexions sur l'incombustibilité du corps humain*. Paris, 1931.

----------. *La Lévitation*. Paris, 1928.

----------. *La Raison primitive. Essai de réfutation de la théorie du prélogisme*. Paris, 1927.

Lessing, F. D. "Calling the Soul: a Lamaist Ritual", in *Semitic and Oriental Studies: a Volume Presented to William Popper on the Occasion of his Seventy -- Fifth Birthday, October 29, 1949*, ed. Walter J. Fischel, pp.263-84. Berkeley and Los Angeles, 1951. (CPSP XI.)

Lévi, Sylvain. *La Doctrine du sacrifice dans les Brāhmaṇas*. Paris, 1898.

----------. "Étude des documents tokhariens de la Mission Pelliot", *JA*, ser. X, vol. XVII (May -- June, 1911), 431-64.

---------- and Chavannes, Édouard. "Les Seize Arhats protecteurs de la loi", *JA*, ser. XI, vol. VIII (July -- Aug., 1916), 5-50, 189-304.

Levy, Gertrude R. *The Gate of Horn: a Study of the Religious Conceptions of the Stone Age, and Their Influence upon European Thought*. London and Chicago, 1948.

Lévy, Isidore. *La Légende de Pythagore de Grèce en Palestine*. Paris, 1927.

Lévy -- Bruhl, Lucien. *La Mythologie primitive. Le Monde mythique des Australiens et des Papous*. Paris, 1935.

Li An -- Che. "Bon: the Magico -- Religious Belief of the Tibetan -- Speaking Peoples", *SJA*, IV, 1 (1948), 31-41.

Lindgren, E. J. "The Reindeer Tungus of Manchuria", *Journal of*

the Royal Central Asian Society (London), XXII (April, 1935), 221-31.

----------. "The Shaman Dress of the Dagurs, Solons and Numinchens in N. W. Manchuria", *Geografiska annaler* (Stockholm), I, 1935.

Lindquist, Sigurd. *Siddhi und Abhiñña: eine Studie über die Klassischen Wunder des Yoga*. Uppsala, 1935.

Linton, Ralph. "Marquesan Culture", in *The Individual and His Society: the Psychodynamics of Primitive Social Organization*, ed. Abram Kardiner, pp.137-96. New York, 1939.

Liungman, Waldemar. Traditionswanderungen, *Euphrat -- Rhein: Studien zur Geschichte der Volksbräuche*. 1937-38. (FFC XLVIII, 118; XLIX, 119.) 2 vols.

Loeb, Edwin Meyer. *Pomo Folkways*. Berkeley, 1926. (CPAAE XIX, 2.)

----------. "The Shaman of Niue", *AA*, n.s. XXVI, 3 (July -- Sept., 1924), 393-402.

----------. "Shaman and Seer", *AA*, n.s. XXXI, 1 (Jan. -Mar., 1929), 60-84.

----------. Sumatra: *Its History and People* (with "The Archaeology and Art of Sumatra", by Robert Heine -- Geldern). 1935. (WBKL III.)

----------. *Tribal Initiations and Secret Societies*. Berkeley, 1929. (CPAAE XXV, 3.)

Lommel, Hermann. "Bhrigu im Jenseits", *Paideuma*, IV (1950), 93-109.

----------. "Yasna 32", *Wörter und Sachen* (Heidelberg), XIX = n.s. I (1938), 237-65.

Lopatin, Ivan A. *Goldy amurskiye, ussuriskiye i sungariiskiye*. Vladivostok, 1922.

----------. "A Shamanistic Performance to Regain the Favor of the Spirit", *Anthropos*, XXXV-XXXVI (1940-41), 352-55.

----------. "A Shamanistic Performance for a Sick Boy", *Anthropos*, XLI-XLIV (1946-49), 365-68.

Lot -- Falck, Eveline. "Àpropos d'Ätügän, déesse mongole de la terre", *RHR*, CXLIX, 2 (1956), 157-96.

----------. "À propos d'un tambour de chaman tongouse", *L'Homme* (Paris), No. 2 (1961), pp.23-50.

----------. "L'Animation du tambour", *JA*, CCXLIX (1961), 213-39.

----------. *Les Rites de chasse chez les peuples sibériens*. Paris, 1953.

Lowie, Robert H. *Notes on Shoshonean Ethnography*. 1924. (AMNH Anthropological Papers XX, Pt. III.)

----------. "On the Historical Connection between Certain Old World and New World Beliefs", in Congrès International des Américanistes, *Compte -- Rendu de la XXIe session, part 2 (1924)*, pp.546-49. Göteborg, 1925.

----------. *Primitive Religion*. New York, 1924.

Lowie, Robert H. "Religious Ideas and Practices of the Eurasiatic and North American Areas", in *Essays Presented to C. G. Seligman*, ed. E. E. Evans -- Pritchard, et al., pp.183-88. London, 1934.

Lublinski, Ida. "Der Medizinmann bei den Naturvölkern Südamerikas", *ZE*, LII-LIII (1920-21), 234-63.

Luomala, Katharine. *Maui -- of -- a -- Thousand -- Tricks: His Oceanic and European Biographers*. 1949. (BMB 198.)

Macchioro, Vittorio. *Zagreus. Studi intorno all'orfismo*. Florence, 1930.

McMahon, Lieut. -- Colonel A. R. *The Karens of the Golden Chersonese*. London, 1876.

Maddox, John Lee. *The Medicine Man: a Sociological Study of the Character and Evolution of Shamanism*. New York, 1923.

Madsen, W. "Shamanism in Mexico", *SJA*, XI (1955), 48-57.

Malinowski, Bronislaw. *The Argonauts of the Pacific*. London, 1932.

----------. *Myth in Primitive Psychology*. London and New York, 1926. (Reprinted in his *Magic, Science and Religion, and Other Essays*, pp.93-148. Anchor Books paperback, New York, 1954.)

----------. *The Sexual Life of Savages in NW Melanesia*. New York, 1926.

Malten, Ludolph. "Das Pferd im Totenglauben", *Jahrbuch des kaiserlich deutschen archäologischen Instituts* (Berlin), XXIX (1914), 179-256.

Mänchen -- Helfen, Otto. "Manichaeans in Siberia", in *Semitic and Oriental Studies Presented to William Popper on the Occasion of His Seventy -- Fifth Birthday, October 29, 1949*, ed. Walter J. Fischel, pp.311-26. Berkeley and Los Angeles, 1951. (CPSP XI.)

----------. *Reise ins asiatische Tuwa*. Berlin, 1931.

Manker, Ernst. *Die lappische Zaubertrommel.* I: *Die Trommel als Denkmal materieller Kultur*; II: *Die Trommel als Urkunde geistigen Lebens.* 1938, 1950. (AL I, VI.) 2 vols.

Mannhardt, Johnn Wilhelm Emanuel. *Germanische Mythen.* Berlin, 1858.

Marcel -- Dubois, Claudie. *Les Instruments de musigue de l'Inde ancienne.* Paris, 1941.

Mariner, W. *An Account of the Natives of the Tonga Islands.* London, 1817; Boston, 1820. 2 vols.

Maringer, Johannes. *Vorgeschichtliche Religion: Religionen im Steinzeitlichen Europa.* Zurich and Cologne, 1956.

Marshall, Rev. Harry Ignatius. *The Karen People of Burma: a Study in Anthropology and Ethnology.* Columbus, 1922.

Marstrander, Carl. "Deux Contes irlandais", in *Miscellany Presented to Kuno Meyer by Some of His Friends and Pupils on the Occasion of His Appointment to the Chair of Celtic Philology in the University of Berlin*, eds. Osborn Bergin and Carl Marstrander, pp.371-486. Halle, 1912.

Martino, Ernesto De. *Il mondo magico. Prolegomena a una storia del magismo.* Turin, 1948.

Maspero, Henri. *La Chine antique.* Paris, 1927.

----------. "Légendes mythologiques dans le *Chou king*", *JA*, CCIV (1924), 1-100.

----------. *Les Religions chinoises.* Paris, 1950. (*Mélanges posthumes sur les religions et l'histoire de la Chine* I.)

Massignon, Louis. *Essai sur les origines du lexique technique de la*

mystique musulmane. Paris, 1922. (2nd edn., rev. and enlarged, Paris, 1954.)

----------. *La Passion d'al -- Hosayn -- ibn -- Mansour al-Hallaj, martyr mystique de l'Islam, exécuté à Bagdad le 26 mars 922: étude d'histoire religieuse*. Paris, 1922, 2 vols.

Mauss, Marcel. "L'Origine des pouvoirs magiques dans les sociétés australiennes", *Année sociologique* (Paris), VII (1902-03), 1-140. (Reprinted in Hubert, Henri, and Mauss, Marcel, *Mélanges d'histoire des religions*, pp.131-87. 2nd edn., Paris, 1929.)

Max Müller, F. *Egyptian [Mythology]*. 1918. (MAR XII.)

Meillet, A. "Le Tokharien", *Indogermanisches Jahrbuch* (Strassburg), I (1913), 1-19.

Meisen, Karl. *Die Sagen vom Wütenden Heer und Wilden Jaeger*. Münster, 1935.

Melnikow (Melnikov), N. "Die ehemaligen Menschenopfer und der Schamanismus bei den burjaten des irkutskischen Gouvernements", *Globus*, LXXV (1899), 132-34.

Menasce, Jean De. "The Mysteries and the Religion of Iran", in *The Mysteries* (Papers from the Eranos Yearbooks, 2), pp.135-48. 1955. (BS XXX.2.) Also London, 1955.

Menges [Karl Heinrich]. See Potapov, L. P.

Mercer, Samuel A. B., ed. and tr. *The Pyramid Texts*, in *Translation and Commentary*. New York, 1952. 4 vols.

Métraux, Alfred, "Les Hommes -- dieux chez les Chiriguano et dans l' Amérique du Sud", *Revista del Instituto de Etnologia de la Universidad nacional de Tucumán*, II (1931), 61-91.

----------. "Religion and Shamanism", in *Handbook of South American Indians*. V: *The Comparative Ethnology of South American Indians*, pp.559-99. Washington, 1949.

----------. *La Religion des Tupinamba et ses rapports avec cells des autres tribus tupi -- Guarani*. Paris, 1928.

----------. "Le Shamanisme Araucan", *Revista del Instituto de Antropologia de la Universidad nacional de Tucumán*, II, 10 (1942), 309-62.

----------. "Le Shamanisme chez les Indiens de l' Amérique du Sud tropicale", Acta americana (Mexico), II, 3-4 (1944), 197-219, 320-41.

----------. "The Social Organization of the Mojo and Manasi", *PM*, XVI (1943), 1-30.

Meuli, Karl. "Griechische Opferbräuche", in *Phyllobolia Für Peter von der Mühll zum 60. Geburtstag am 1. August 1945*, pp.185-288. Basel, 1946.

----------. "Maske", in *Handwörterbuch des deutschen Aberglaubens*, ed. Hanns Bächtold -- Stäubli, V. Berlin, 1927-42. 10 vols.

----------. *Schweizer Masken*. Zurich, 1943.

----------. "Scythica", *Hermes* (Berlin), LXX (1935). 121-76.

Mikhailowski, V. M. "Shamanism in Siberia and European Russia, Being the Second Part of *Shamanstvo*", *JRAI*, XXIV (1894), 62-100, 126-58. (Tr. from Russian by Oliver Wardrop.)

Mironov, N. D., and Shirokogoroff (Shirokogorov), S. M., "ŚramaṇShaman: Etymology of the Word `Shaman´", *JRAS, North -- China Branch* (Shamghai), LV (1924), 105-30.

Modi, Jivanji Jamshedji. "The Tibetan Mode of the Disposal of the Dead", in his *Memorial Papers*, pp.1ff. Bombay, 1922.

Moerenhout, Jacques A. *Voyages aux îles du Grand Océan*. Paris, 1837. 2 vols.

Mogk, E. *Germanische Mythologie*, Strassbrug, 1898.

Monsen, Erling, and Smith, A. H. See Snorri Sturluson.

Montandon, Georges. *Traité d' ethnologie culturelle*. Paris. 1934.

Mooney, James. "The Ghost -- Dance Religin and the Sioux outbreak of 1890", *14th RBEW*, Pt. II (1892-93; pub. 1896), pp.641-1136.

Moréchand, Guy. "Principaux Traits du chamanisme mèo blanc en Indochine", *BEFEO*, XLVII, 2 (1955), 509-46.

Morris. J. *Living with the Lepchas*. London, 1938.

Moss. Rosalind. *The Life after Death in Oceania and the Malay Archipelago*. London, 1925.

Moulton, James Hope. *Early Zoroastrianism: Lectures Delivered at Oxford and in London February to May 1912*. London, 1913.

Mühlmann, Wilhelm Emil. *Arioi und Mamaia. Eine ethnologische, religionssoziologische und historische Studie über polynesische Kultbünde*. Wiesbaden, 1955.

Müller, F. Max. See Max Müller, F.

Müller, Werner. *Die blaue Hütte*. Wiesbaden, 1954.

----------. *Weltbild und Kult der Kwakiutl -- Indianer*. Wiesbaden, 1955.

Munkácsi, Bernhardt. "`Pilz´ und `Rausch´", *KS*, VIII (1907), 343-44.

Münsterberger, Werner. *Ethnologische Studien an indonesischen*

Schöpfungsmythen. Ein Beitrag zur Kulturanalyse Südostasiens. The Hague, 1939.

Murray, Margaret Alice. *The God of the Witches.* London, 1934.

Mus, Paul. *barabuḍur. Esquisse d' une histoire du Bouddhisme fondée sur la critique archéologique des textes.* Hanoi, 1935ff. 2 vols.

Muster, Wilhelm. "Der Schamanismus bei den Etruskern", *Frühgeschichte und Sprachwissenschaft* (Vienna), I (1948), 60-77.

----------. "Der Schamanismus und seine Spuren in der Saga, im deutschen Brauch, Märchen und Glauben", Diss., Graz.

Nachtigall, H. "Die erhöte Bestattung in Nord-und Hochasien", *Anthropos*, XLVIII, 1-2 (1953), 44-70.

----------. "Die kulturhistorische Wurzel der Schamanenskelettierung", *Zeitschrift für Ethnologie* (Berlin), LXXVII (1952), 188-97.

Nadel, S. F. "A Study of Shamanism in the Nuba Mountains", *JRAI*, LXXVI, Pt. I (1946), 25-37.

Nāgārjuna. See Lamotte, Etienne.

Nanavutty, P. See Bode, Dastur Framroze Ardeshir.

Narr, Karl J. "Bärenzeremoniell und Schamanismus in der Älteren Steinzeit Europas", *Saeculum* (Freiburg and Munich), X, 3 (1959), 233-72.

----------. "Interpretation altsteinzeitlicher Kunstwerke durch völkerkundliche Parallelen", *Anthropos*, L (1955), 513-45.

----------. "Nordasiatisch -- europäische Urzeit in

archäologischer und völkerkundlicher Sicht", *Studium generale* (Berlin), VII, 4 (Apr., 1954), 193-201.

---------- (and others), eds. *Abriss der Vorgeschichte*. Munich, 1957.

Nebesky -- Wojkowitz, René De. "Ancient Funeral Ceremonies of the Lepchas", *Eastern Anthropologist* (Lucknow), V, 1 (Sept. -- Nov., 1951), 27-39.

----------. *Oracles and Demons of Tibet: the Cult and Iconography of the Tibetan Protective Deities*. The Hague, 1956.

----------. "Tibetan Drum Divination, `Ngamo´", *Ethnos*, XVII (1952), 149-57.

----------. "Die tibetishce Bön-Religon", *AVK*, II (1947), 26-86.

----------. "Das tibetische Staatsorakel", *AVK*, III (1948), 136-55.

Negelein, Julus von. "Seele als Vogel", *Globus*, LXXIX, 23 (1901), 357-61, 381-84.

Nehring, Alfons. "Studien zur indogermanischen Kultur und Urheimat", in *Die Indogermanen -- und Germanenfrag: neue Wage zu ihrer Lösung*, pp.7-229. 1936. (WBKL IV.)

Nelson, Edward William. "The Eskimo about Bering Strait", *18th RBEW*, Pt. I (1896-97; pub. 1899), 19-518.

Németh, Julius. "Über den Ursprung des Wortes Šaman und einige Bemerkungen zur türkisch -- mongolischen Lautgeschichte", *KS*, XIV (1913-14), 240-49.

Newbold, T. J. *Political and Statistical Account of the British Settlements in the Straits of Malacca, viz. Pinang, Malacca, Singapore, with a History of the Malayan States on the Peninsula*. London, 1839. 2 vols.

Nguyễn -- văn -- Khoan. "Le Repêchage de l'âme, avec une note sur les hôn et les phách d'après les croyances tonkinoises actuelles", *BEFEO*, XXXIII (1933), 11-34.

Niggemeyer, H. See Jensen, A. E.

Nilsson, Martin P. *Geschichte der griechischen Religion*. Munich, 1941-50. 2 vols.

Nioradze, Georg. *der Schamanismus bei den sibirishcen Völkern*. Stuttgart, 1925.

Nölle, W. "Iranisch -- nordasiatische Beziehungen im Schamanismus", *JMVK*, XII (1953), 86-90.

----------. "Schamanistische Vorstellungen im Shaktismus", *JMVK*, XI (1952), 41-47.

Nordenskiöld, Erland. Origin of the Indian Civilization in South Amerika. Göteborg, 1931. (Comparative Ethnographical Studies IX, 9).

Nourry, Émile (pseud. P. Saintyves). *Les Contes de Perrault*. Paris, 1923.

Numazawa. Franz Kiichi. *Die Weltanfänge in der japanischen Mythologie*. Paris and Lucerne, 1946.

Nyberg, H. S. "Questions de cosmogonie et de cosmologie mazdéennes", *JA*, CCXIX (July -- Sept., 1931), 1-134.

----------. *Die Religionen des alten Iran*. Leipzig, 1938.

Nyuak, Leo. "Religious Rites and Customs of the Iban or Dyaks of Sarawak", *Anthropos*, I (1906), 11-23, 165-84, 403-25.

Obermaier, H. See Breuil, H.

Oesterreich, T. K. *Possession, Demoniacal and Other, among*

Primitive Races in Antiquity, the Middle Ages, and Modern Times. London and New York, 1930.

Ohlmarks, Åke. "Arktischer schamanismus und altnordischer Seidhr", *Arw*, XXXVI, 1 (1939), 171-80.

----------. *Studien Zum Problem des Schamanismus*. Lund, 1939.

Oka, Masao. "Kulturschichten in Altjapan". (German tr. unpublished, from Japanese MS.)

Okladnikov, A. P. "Ancient Cultures and Cultural and Ethnic Relations on the Pacific Coast of North Asia", in *Proceedings of the 32nd International Congress of Americanists* (1956), pp.545-56. Copenhagen, 1958.

Oldenberg, Hermann. *Die Religion des Veda*. 2nd edn. Berlin, 1917.

Olsen, Magnus. "Le Prêtre -- magicien et le dieu -- magicien dans la Norvège ancienne", *RHR*, CXI (1935), 177-221.

Opler, Morris Edward. "The Creative Role of Shamanism in Mescalero Apache Mythology", *JAFL*, LIX, 233 (July -- Sept., 1946), 268-81.

----------. "Notes on Chiricahua Apache Culture. I: Supernatural Power and the Shaman", *PM*, XX, 1-2 (Jan. -- Apr., 1947), 1-14.

O'rahilly, Thomas F. *Early Irish History and Mythology*. Dublin, 1946.

Pallas, P. S. *Reise durch verschiedene Provinzen des russischen Reiches*. St. Petersburg, 1771-76. 3 vols.

Pallisen, N. "Die alte Religion der Mongolen und der Kultus Tchingis -- chans", *Numen*, III (1956), 178-229.

Pander, Eugen. "Das lamaische Pantheon", *ZE*, XXXI (1889), 44-78.

Park, Willard Z. "Paviotso Shamanism", *AA*, n.s. XXXVI, 1 (Jan. -- Mar., 1934), 98-113.

----------. *Shamanism in Western North America: a Study in Cultural Relationships*. Evanston and Chicago, 1938. (Northwestern University Studies in the Social Sciences 2.)

Parker, K. Langloh. *The Euahlayi Tribe: a Study of Aboriginal Life in Australia*. London, 1905.

Parrot, A. *Ziggurats et Tour de Babel*. Paris, 1949.

Parsons, Elsie Clews. *Pueblo Indian Religion*. Chicago, 1939. 2 vols.

Partanen, Jorma. *A Description of Buriat Shamanism*. Helsinki, (1940), 215-34.

Paulson, Ivar. *Die primitiven Seelenvorstellungen der nordeurasischen Völker*. Stocholm, 1958.

----------. *Schutzgeister und Gottheiten des Wildes (der Jagdtiere und Fische) in Nordeurasien*. Uppsala, 1961.

Pelliot, Paul. "Influense iranienne en Asie Centrale et en Extrême Orient", *Revue d´histoire et de littérature religieuses* (Paris), 1912.

----------. Review of *Der Hund in der Mythologie der zirkumpazifischen Völker*, by W. Koppers, *TP*, XXVIII. 3-5 (1931), 463-70.

----------. "Sur quelques mots d´Asie Centrale attestés dans les textes chinois", *JA*, ser. XI, vol. I (Mar.-Apr., 1913), 451-69.

----------. "Tängrim>tärim", *TP*, XXXVII (1944), 165-85.

Penzer, Norman Mosley, ed. *The Ocean of Story, being C. H. Tawney's translation of Somadeva's Kathā Sarit Sāgara (or Oceans of Streams of Story)*. London, 1924-28. 10 vols.

Perham, Archdeacon J. "Manangism in Borneo", *JRAS, Straits Branch* (Singapore), No. 19 (1887), 87-103.

Pering, Birger. "Die geflügelte Scheibe", *Archiv für Orientforschung* (Graz), VIII (1935), 281-96.

Perry, W. J. *The Children of the Sun: a Study of the Early History of Civilization*. 2nd edn., London, 1926.

----------. *The Megalithic Culture of Indonesia*. Manchester, 1918.

----------. *The Primordial Ocean*. London, 1935.

Pestalozza, Uberto. "Il manicheismo presso i Turchi occidentali ed orientali", *Reale Instituto Lombardo di Scienze e Lettere, rendiconti* (Milan), ser. II, vol. LXVII, fasc. 1-5 (1934), 417-97.

Petri, Helmut. "Der australische Medizinmann", *ALat*, XVI (1952), 159-317; XVII (1953), 157-225.

Petrullo, Vincenzo. "The Yaruros of the Capanaparo Rover, Venezuela", *Smithsonian Institution, BBEW 123, Anthropological Papers*, No. 11 (1939), 161-290.

Pettazzoni, Raffaele. "The Chain of Arrows: the Diffusion of a Mythical Motive", *Folklore* (London), XXXV (1924), 151-65. (Reprinted, with additions, as "La catena di frecce: saggio sulla diffusione di un motivo mitico", in his *Saggi di storia delle religioni e di mitologia* [q.v.], pp.63-79.)

----------. *Dio. Formazione e sviluppo del monoteismo nella storia delle religioni*. Rome, 1922.

----------. *Essays on the History of Religions*. Leiden, 1954.

----------. "Io and Rangi", *In Pro regno pro sanctuario, hommage à Van der Leeuw*, pp.359-64.

----------. *I Misteri: saggio di una teoria storico -- religiosa*. Bologna, 1924. (Storia delle religione VII.)

----------. *Miti e leggende. I: Africa, Australia*. Turin, 1948.

----------. *Mitologia giapponese*. Bologna, 1929.

----------. *L´onniscienza di Dio*. Turin, 1955.

----------. *Saggi di storia delle religione e di mitologia*. Rome, 1946.

Pettersson, Olof. *Jabmek and Jabmeaime: a Camparative Study of the Dead and the Realm of the Dead in Lappish Religion*. Lund, 1957.

Phillips, E. D. "The Legend of Aristeas: Fact and Fancy in Early Greek Notions of East Russia, Siberia, and Inner Asia", *ArtA*, XVIII, 2 (1955), 161-77.

Piddington, Ralph. See Williamson, R. W.

Pilsudski, Bronislav. "Der Schamanismus bei den Ainu -- Stämmen von Sachalin", *Globus*, XCV, 1 (1909), 72-78.

Pippidi, D. M. "Apothéoses impériales et apothéose de pérégrinos", *SMSR*, XX (1947-48), 77-103.

----------. *Recherches sur le culte impérial*. Bucharest, 1939.

Polívka, G. See Bolte, J.

Popov, A. A. "Consecration Ritual for a Blacksmith Novice among the Yakuts", *JAFL*, XLVI, 181 (July -- Sept., 1933), 257-71.

----------. *Seremonia ozhivlenia bubna u ostyak -- samoyedov*. Leningrad, 1934,

Popov, A. A. *Tavgytzy: Materialy po etnografii avamskikh i vedeyevskikh tavgytzev*. Moscow and Leningrad, 1936. (AN, Trudy Instituta Anthropologii i Etnografii I, 5.)

Poppe, Nicholas N. Review of *Der Schamanismus bei den sibirischen Völkern*, by Georg Nioradze, AM, III (1926), 137-40.

----------. Review of *Der Ursprung der Gottesidee*, vol. X, by W. Schmidt, *Anthropos*, XLVIII (1953), 327-32.

----------. "Zum khalkhamongolischen Heldenepos", *AM*, V, 2 (1928), 183-213.

Potanin, G. N., *Ocherki severo -- zapadnoi Mongolii*. St. Petersburg, 1881-83. 4 vole.

Potapov, L. P. "Obryad ozhivlenia shamanskovo bubna u tyurkoyazychnykh plemen Altaya", in AN, *Trudy Instituta Etnografii*, n.s. I, 159-82. Moscow, 1947.

---------- and Menges, [Karl Heinrich]. *Materialien zur Volkskunde der Türkvölker des Altaj*. Berlin, 1934. (Mitteilungen des Seminars für orientalische Sprachen zu Berlin XXXVII.)

Pozdneyev, A. M. *Dhyāna und Samādhi im mongolischen Lamaismus*. Hannover, 1927. (Untersuchungen zur Geschichte des Buddhismus und verwandter Gebiete XXII.)

----------. *Mongolskaya khrestomatia dlya pervonachalnavo prepodavania* (Mongolian Chrestomathy). St. Petersburg, 1900.

Priklonsky, V. L. "O shamanstve u yakutov", *Izvestia Vostochno --*

Sibirskovo Otdela Russkovo Geograficheskovo Obshchestva (Irkutsk), XVII, 1-2 (1886), 84-119. (German tr., "Das Schamanenthum der Jakuten", *MAGW*, XVIII [1888], 165-82).

Pripuzov, N. V. *Svedenia dlya izuchenia shamanstva u yakutov*. Irkutsk, 1885.

Propp, V. I. [Vladimir Yakovlevich]. *Le radici storiche dei racconti di fate*. Turin, 1949. (Russian edn., Leningrad, 1946.)

Przyluski, Jean. "Un Ancien Peuple du Penjab: les Udumbara", *JA*, CCVIII (Jan. -- Mar., 1926), 1-59.

----------. "Les Sept Terrasses de Barabuḍur", *HJAS*, I, 2 (July, 1936), 251-56.

Pulver, Max. "The Experience of Light in the Gospel of St. John, in the ´Corpus hermeticum,´ in Gnosticism, and in the Eastern Church", in *Spiritual Disciplines* (Papers from the Eranos Yearbooks, 4), pp.239-66. 1960. (BS XXX.4.) Also London, 1960.

Quigstad, J. *Lappische Heilkunde*. Oslo, 1932.

Radcliffe -- Brown, A. R. *The Andaman Islanders: a Study in Social Anthropology*. Cambridge, 1922.

Radin, Paul. *Primitive Religion: Its Nature and Origin*. New York, 1937. 2nd edn. (new foreword), New York, 1957.

----------. *The Road of Life and Death: a Ritual Drama of the American Indians*. 1945. (BS V.)

Radlov (Radloff), Wilhelm. *Aus Sibirien: lose Blätter aus dem Tagebuche eines reisenden Linguisten*. Leipzig, 1884. 2vole. in 1.

----------. *Proben der Volksliteratur der türkischen Stämme Süd --*

Sibiriens und der tsungarischen Steppe. St. Petersburg, 1866-1907. 10 vols.

Rahmann, Rudolf. "Shamanistic and Pelated Phenomena in Northern and Middle India", *Anthropos*, LIV (1959), 681-760.

Raingeard, P. *Hermès Psychagogue. Essai sur les origines du culte d´Hermès*. Paris, 1935.

Ramstedt, G. J. "The Relation of the Altaic Languages to Other Language Groups", *JSFO*, LIII, 1 (1946-47), 15-26.

----------. "Zur Frage nach der Stellung der tschuwassichen", *JSFO*, XXXVIII (1922-23), 1-34.

Ränk, Gustav. *Die heilige Hinterecke im Hauskult der Völker Nordost -- europas und Nordasiens*. 1949. (FFC LVII, 137).

----------. "Lapp Female Deities of the Madder -- Akka Group", *SS*, VI (1955), 7-79.

Ranke, Kurt. *Indogermanische Totenverehrung. I: Der dreissigste und vierzigste Tag im Totenkult der Indogermanen*. 1951. (FFC LIX, 140.)

Räsänen, Martti. *Regenbogen-Himmelsbrücke*. 1947. (SO XIV, 1.)

Rasmussen, Knud. *Across Arctic America*. New York and London, 1927.

----------. *Intellectual Culture of the Copper Eskimos*, tr. W. E. Calvert. Copenhagen, 1932. (RFTE IX.)

----------. *Intellectual Culture of the Iglulik Eskimos*, tr. William Worster. Copenhagen, 1930. (RFTE VII, 1.)

----------. *The Netsilik Eskimos: Social Life and Spiritual Culture*, tr. W. E. Calvert. Copenhagen, 1931. (RFTE VIII, 1-2.)

----------. *Die Thulefahrt*. Frankfurt a. M., 1926.

Reagan, Albert B. *Notes on the Indians of the Fort Apache Region*. 1930. (AMNH Anthropological Papers XXXI, Pt. V.)

Reinhold -- Müller, F. G. "Die Krankheits -- und Heilgottheiten des Lamaismus", *Anthropos*, XXII (1927), 956-91.

Renel, C. "L´Arc -- en -- ciel dans la tradition religieuse de l´antiquité", *RHR*, XLVI (1902), 58-80.

Ribbach, S. H. *Drogpa Namgyal. Ein Tibeterleben*. Munich and Planegg, 1940.

Richthofen, Bolko, Freiherr von. "Zur Frage der archäologischen Beziehungen zwischen Nordamerika und Nordasiens", *Anthropos*, XXVII (1932), 123-51.

Riesenfeld, A. *The Megalithic Culture of Melanesia*. Leiden, 1950.

Risley, H. H. *The Tribes and Castes of Bengal*. Calcutta, 1891-92. 4 vols.

Rivet, Paul. "Les Australiens en Amérique", *Bulletin de la Société de Linguistique de Paris*, XXVI (1925), 23-63.

----------. "Les Malayo -- Polynésiens en Amérique", *JSA*, n.s. XVIII (1926), 141-278.

----------. "Les Mélano -- Polynésiens et les Australiens en Amérique", *Anthropos*, XX (1925), 51-54.

----------. *Les Origines de l´homme américain*. Montreal, 1943; 2nd edn., Paris, 1957. (Also tr.: *Los origines del hombre americano*. Mexico, 1943.)

Robles Rodriguez, Eulojio. "Guillatunes, costumbres y creencias araucanas", *Anales de la universidad de Chile* (Santiago), CXXVII (1910), 151-77.

Röck, Fritz. "Neunmalneun und Siebenmalsieben", *MAGW*, LX (1930), 320-30.

Rock, Joseph F. *The Ancient Na -- khi Kingdom of Southwest China*. Cambridge (Mass.), 1947. (Harverd -- Yenching Institute Monograph Series IX.) 2 vols.

----------. "Contributions to the Shamanism of the Tibetan -- Chinese Borderland", *Anthropos*, LIV (1959), 796-818.

----------. "The Muan bpö Ceremony or the Sacrifice to Heaven as Practiced by the Na -- khi", *MS*, XIII (1948), 1-160.

----------. "Studies in Na -- khi Literature: I. The Birth and Origin of Dtomba Shi -- lo, the Founder of the Mo -- so Shamanism, According to Mo -- so Manuscripts", *ArtA*, VII, fasc. 1-4 (1937), 5-85; *BEFEo*, XXXVII (1937), 1-39; "... II. The Na -- khi ^{1}Hă ^{2}zhi ^{1}p´i or the Road the Gods Decide", *BEFEO*, XXXVII (1937), 40-119.

----------. *The Zhi Mä Funeral Ceremony of the Na -- khi of Southwest China: Described and Translated from Na -- khi Manuscripts*. Vienna and Mödling, 1955.

Rockhill, William Woodville. *The Land of the Lamas: Notes of a Journey through China, Mongolia, and Tibet*. New York and London, 1891.

----------. "On the Use of Skulls in Lamaist Ceremonies", *Proceedings of the American Oriental Society* (New Haven), XL (1888; pub. 1890), xxiv-xxxi.

Röder, Joseph G. *Alahatala. Die Religion der Inlandstämme Mittelcerams*. Bamberg, 1948.

Rodriguez, Eulojio Robles. See Robles Rodriguez, Eulojio.

Rohde, Erwin. *Psyche: the Cult of Souls and Belief in Immortality among the Greeks*, tr. from 8th German edn. by W. B. Hillis. Niw York and London, 1925.

Róheim, Géza. *The Eternal Ones of the Dream: a Psychoanalytic Interpretation of Australian Myth and Ritual*. New York, 1945.

----------. "Hungarian Shamanism", *Psychoanalysis and the Social Sciences* (New York), III, 4 (1951), 131-69.

----------. *Hungarian and Vogul Mythology*. New York, 1954. (Monographs of the American Ethnological Society XXIII.)

Rosenberg, F. "On Wine and Feasts in the Iranian National Epic", *Journal of the K. R. Cama Oriental Institute* (Bombay), No. 19 (1931), pp.13-44. (Tr. from Russian by L. Bogdanov.)

Rosetti, A. *Colindele Românilor*. Bucharest, 1920.

Roth, H. Ling. *The Natives of Sarawak and British North Borneo, Based Chiefly on the Mss. of the Late Hugh Brooke Low*. With a preface by Andrew Lang. London, 1896. 2 vole.

Roth, Walter E. "An Inquiry into the Animism and Folk-lore of the Guiana Indians", *30th RBEW* (1908-9; pub. 1915), pp.103-386.

Rousselle, Erwin. "Die Typen der Meditation in China", in *Chinesisch -- deutscher Almanach für das Jahr* 1932. (China Institut, Frankfurt [a. M.] Universität.)

Roux, Jean -- Paul. "Eléments chamaniques dans les textes pré-mongols", *Anthropos*, LIII, 1-2 (1958), 440-56.

----------. "Le Nom du chaman dans les textes turco -- mongols", *Anthropos*, LIII, 1-2 (1958), 133-42.

----------. "Tängri. Essai sur le ciel -- dieu des peuples

altaïques", *RHR*, CXLIX (1956), 49-82, 197-230; CL (1956), 27-54, 173-231.

Rowland, Benjamin, Jr. "Studies in the Buddhist Art of Bāmiyān: the Bodhisattva of Group E", in *Art and Thought, Issued in Honour of Dr. Ananda K. Coomaraswamy on the Occasion of His 70th Birthday*, pp.46-54. London, 1947.

Roy, Sarat Chandra. *The Birhors: a Little -- Known Jungle Tribe of Chota Nagpur*. Ranchi, 1925.

Ruben, Walter. "Eisenschmiede und Dämonen in Indien", *IAE*, Suppl. XXXVII (1939).

----------. "Schamanismus im alten Indien", *AO*, XVII (1939), 164-205.

Rudolf of Fulda (with Meginhart). *Translatio S. Alexandri, in Monumenta Germaniae historica* (ed. G. H. Pertz, 1826-?), *Scriptorum Tomus* 2. Hannover. (For translation into German, see Richter, B. *Die Geschichtschreiber der deutschen Vorzeit*, VI. 2nd edn., Leipzig, 1889).

Runeberg, Arne. *Witches, Demons and Fertility Magic: Analysis of Their Significance and Mutual Relations in West -- European Folk Religion*. Helsinki, 1947.

Russu, Ion I. "Religia Geto -- Dacilor", *Annuarul Institutului de Studii Clasice* (Cluj), V (1947), 61-137.

Sahagún, Bernardino DE. See Bernardino DE Sahagún.

Saintyves, P. (pseud.) See Nourry, E.

Salmony, Alfred. *Antler and Tongue: an Essay on Ancient Chinese Symbolism and Its Implications*. Ascona, 1954.

Sandschejew, Garma. "Weltanschauung und Schamanismus der

Alaren -- Burjaten", tr. from Russian by R. Augustin, *Anthropos*, XXVII (1927-28), 576, 613, 933-55; XXVIII (1928), 538-60, 967-86.

Sanguinetti, B. R. See Defrémery, Charles François.

Sanjana, Darab Dastur Peshotan, ed. and tr. "Dinkart IX", in his *The Dinkard, Bk. IX: Contents of the Gathic Nasks*, Pt. I. Bombay, 1922.

Sauvageot, Aurélien. "Eskimo et Ouralien", *JSA*, n.s. XVI (1924), 279-316.

Saxl, F. *Mithras*. Berlin, 1931.

Schaefner, A. *Origine des instruments de musique*. Paris, 1936.

Schärer, Hans. *Die Gottesidee der Ngadju Dajak in Süd -- Borneo*. Leiden, 1946.

----------. "Die Vorstellungen der Ober -- und Unterwelt bei den Ngadju Dajak von Süd -- Borneo", *Cultureel Indie* (Leiden), IV (1942), 73-81.

Schebesta, Paul, "Jenseitsglaube der Semang auf Malakka", in *Festschrift. Publication d´hommage offerte au P[ère]. W. Schmidt*, ed. W. Koppers. Vienna, 1928.

Schebesta, Paul. *Les Pygmées*. Paris, 1940. (Tr. from German by F. Berge.)

Schlerath, Bernfried. "Der Hund bei den Indogermanen", *Paideuma*, VI, 1 (Nov., 1954), 25-40.

Schmidt, J. "Das Etymon des persischen Schamane", *Nyelvtudományi közlemények* (Budapest), XLIV, 470-74.

Schmidt, Leopold. "Der ´Herr der Tier´ in einigen

Sagenlandschaften Europas und Eurasiens", *Anthropos*, XLVII (1952), 509-39.

----------. "Pelops und die Haselhexe", *Laos* (Stochholm), I (1951), 67-78.

Schmidt, Wilhelm. *Grundlinien einer Vergleichung der Religionen und Mythologien der austronesischen Völker*. Vienna, 1910. (Denkschriften der kaiserlichen Akademie der Wissenschaften in Wien, Phil. -- hist. Klasse LIII.)

----------. *Handbuch der Methode der kulturhistorische Ethnologie*. Münster, 1937.

----------. "Der heilige Mittelpfahl des Hauss", *Anthropos*, XXXV-XXXVI (1939-41), 966-69.

----------. "Das Himmelsopfer bei den innerasiatischen Pferdezüchter -- völkern", *Ethnos*, VII (1942), 127-48.

----------. "Die kulturhistorische Methode und die nordamerikanische Ethnologie", *Anthropos*, XIV-XV (1919-20), 546-63.

----------. "Kulturkreise und Kulturschichten in Süd -- Amerika", *ZE*, XLV (1913), 1014-1124.

----------. *Der Ursprung der Gottesidee: eine historisch -- kritische und positive Studie*. Münster, 1912-55. 12 vols.

Schram, L. M. J. *The Monguors of the Kansu -- Tibetan Border*. Pt. II: *Their Religious Life*. Philadelphia, 1957.

Schröder, Dominik. "Zur Religion der Tujen des Sininggebietes (Kukunor)", *Anthropos*, XLVII (1952), 1-79, 620-58, 822-70; XLVIII (1953), 202-59.

----------. "Zur Struktur des Schamanismus", *Anthropos*, L (1955), 849-81.

Schurtz, Heinrich. *Altersklassen und Männerbünde*. Berlin, 1902.

Schuster, Carl. *Joint -- Marks: a Possible Index of Cultural Contact between America, Oceania and the Far East*. Amsterdam, 1951. (Koninklijk Institut voor de Tropen, Mededeling 94).

----------. "A Survival of the Eurasiatic Animal Style in Modern Alaskan Eskimo", in *Indian Tribes of Aboriginal America: Selected Papers of the 29th International Congress of Americanists*, ed. Sol Tax, III, 34-45. Chicago, 1952.

Seler, Edward. *Gesammelte Abhandlungen zur amerikanischen Sprach -- und Alterthumskunde*. Berlin, 1902-13. 5 vols.

----------. "Zauberei im alten Mexiko", Globus, LXXVIII, 6 (Aug. 11, 1900), 89-91. (Reprinted in his Gesammelte Abhandlungen [q.v.], II, 78-86.)

Seligman, C. G. *The Melanesians of British New Guinea* (with a chapter by F. R. Barton and an appendix by E. L. Giblin). Cambridge, 1910.

Shashkov, S. *Shamanstvo v Sibirii*. St. Petersburg, 1864.

Shimkevich, P. P. *Materialy dlya izuchenia shamanstva u goldov*. Khabarovsk, 1896.

Shimkin, B. D. "A Sketch of the Ket, or Yenisei `Ostyak´", *Ethnos*, IV (1939), 147-76.

Shirokogoroff (Shirokogorov), Sergei M. "General Theory of Shamanism among the Tungus", *JRAS, North -- China Branch* (Shanghai), LIV (1923), 246-49.

----------. "Northern Tungus Migrations in the Far East (Golde

and Their Ethnical Affinities)", *JRAS, North -- China Branch* (Shanghai), LVII (1926), 123-83.

----------. *Psychomental Complex of the Tungus*. London, 1935.

----------. "Versuch einer Erforschung der Grundlagen des Schamanentums bei den Tungusen", *Baessler -- Archiv* (Berlin), XVIII, Pt. II (1935), 41-96. (Tr. of article in Russian published at Vladivostok, 1919.)

----------. See also Mironov, N. D.

Sieroszewski, Wenceslas. "Du chamanisme d´après les croyances des yakoutes", *RHR*, XLVI (1902), 204-33, 299-338.

----------. *yakuty*. St. Petersburg, 1896. (See abridged tr. by William G. Sumner [q.v.], "The Yakuts").

Sinor, D. "Ouralo -- altaïque -- indo -- européen", *TP*, XXXVII (1944), 226-44.

Skeat, W. W. *Malay Magic*. London, 1900.

---------- and Blagden, C. O. *Pagan Races of the Malay Peninsula*. London, 1906. 2 vols.

Slawik, Alexander. "Kultische Geheimbünde der Japaner und Germanen", in *Die Indogermanen -- und Germanenfrage: neue Wege zu ihrer Lösung*, pp.675-763. 1936. (WBKL IV.)

Smith, A. H. See Snorri Sturluson.

Snellgrove, David L. *Buddhist Himalaya*. New York, 1957.

Snorri Sturluson. *The Prose Edda*, tr. Arthur Gilchrist Brodeur. New York and London, 1916; 2nd printing, 1923. (Scandinavian Classics V.)

----------. "Ynglinga Saga", in *Heimskringla, or the Lives of the*

Norse Kings, ed. and tr. Erling Monsen (with the assistance of A. H. Smith). Cambridge, 1932.

Söderblom, N. *La Vie future d´aprés le mazdéisme*. Paris, 1901.

Somadeva. See Penzer, Norman Mosley.

Speiser, Felix. "Melanesien und Indonesien", *ZE*, LXX, 6 (1938), 463-81.

Spencer, Baldwin, and Gillen, F. J. *The Arunta: a Study of a Stone Age People*. London, 1927. 2 vols.

----------. *The Native Tribes of Central Australia*. London, 1899.

----------. *The Northern Tribes of Central Australia*. London, 1904.

Spier, Leslie. *Klamath Ethnography*. Berkeley, 1930. (CPAAE XXX.)

----------. *The Prophet Dance of the Northwest and Its Derivatives: the Source of the Ghost Dance*. 1935. (GSA 1.)

----------. *Yuman Tribes of the Gila River*. Chicago, 1933.

Spies, Walter. See Zoete, Beryl de.

Ssû -- Ma ch`ien. See Chavannes, Édouard.

Stefánsson, Vilhjálmur. "The Mackenzie Eskimo", in *The Stefansson -- Anderson Arctic Expedition of the American Museum. Preliminary Ethnological Report*, pp.133-50. (AMNH Anthropological Papers XIV.)

Stein, Rolf A. "Leao -- Tche", *TP*, XXXV (1940), 1-154.

----------. *Recherches sur l´épopée et le barde au Tibet*. Paris, 1959.

Steinen, Karl von Den. *Unter den Naturvölkern Zentral* --

Brasiliens. Reiseschilderung und Ergebnisse der zweiten Schingu -- Expedition, 1887-1888. Berlin, 1894.

Steiner, F. B. "Skinboats and the Yakut `Xayik´", *Ethnos*, IV (1939), 177-83.

Steinmann, Alfred. "Eine Geisterschiffmalerei aus Südborneo", *Jahrbuch des Bernischen Historischen Museums in Bern*, XXII (1942), 107-12. (Also published separately.)

----------. "Das kultische Schiff in Indonesien", *IPEK*, XIII-XIV (1939-40), 149-205.

Sternberg, Leo. "Der Adlerkult bei den Völkern Sibiriens: Vergleichende Folklore -- Studie", *ARW*, XXVIII (1930), 125-53.

----------. "Die Auserwählung im sibirischen Schamanismus", *ZMKRW*, L (1935), 229-52.

----------. "Divine Election in Primitive Religion", in Congrès International des Américanistes, *Compte -- Rendu de la XXIe session*, Pt. 2 (1924), pp.472-512. Göteborg, 1925.

Stevenson, Matilda Coxe. *The Zuñi Indians: Their Mythology, Esoteric Fraternities, and Ceremonies*. 1904. (23rd RBEW [1901-02].)

Steward, Julian H. "Shamanism among the Marginal Tribes", in his *Handbook of South American Indians* (q.v.), pp.650ff.

----------. ed. *Handbook of American Indians North of Mexico*. 1907, 1910. (BBEW 30, Pts. I-II.) 2 vols.

----------. *Handbook of South American Indians*. Washington, 1946.

Stewart, C. S. *A Visit to the South Seas, in the United States' Ship*

Vincennes, during the years 1829 and 1830. New York, 1831; London, 1832. 2 vols.]

Stieda, L. "Das Schamanenthum unter den Burjäten", *Globus*, LII, 16 (1887), 250-53.

Stiglmayr, Engelbert, "Schamanismus bei den Negritos Südostasiens", *WVM*, II, 2 (1954), 156-64; III, 1 (1955), 14-21; IV, 1 (1956), 135-47. (With English summary.)

----------. "Schamanismus in Australien", *WVM*, V, 2 (1957), 161-90.

Stirling, Matthew W. "Jivaro Shamanism", *Proceedings of the American Philosophical Society* (Philadelphia), LXXII, 3 (1933), 137-45.

Stöhr, Waldemar. *Das Totenritual der Dajak.* Cologne, 1959. (Ethnologica, n.s. I.)

Strömbäck, Dag. *Sejd. Textstudier i nordisk religionshistoria.* Stockholm and Copenhagen, 1935.

Summers, Montague. *The Werewolf.* London, 1933.

Sumner, William G. tr. "The Yakuts. Abridged from the Russian of Sieroszewski", *JRAI*, XXXI (1901), 65-110.

Swanton, John R. "Shamans and Priests", in Steward, Julian H., ed., *Handbook of American Indians North of Mexico* (q.v.), II, 522-24.

----------. "Social Conditions, Beliefs, and Linguistic Relationship of the Tlingit Indians", *26th RBEW* (1904-5; pub. 1908), pp.391-485.

Sydow, C. W. von. "Tors färd till Utgard. I: Tors bockslaktning", *Danske Studier* (Copenhagen), 1910, pp.65-105, 145-82.

Tallgren, Aarne Michael. "The Copper Idols from Galich and Their Relatives", *Studia orientalia* (Helsinki), I (1925), 312-41.

----------. *Zur Westsibirischen Gruppe der "schamanistischen Figuren"*, Prague, 1931. (Seminarium Kondakovianum IV.)

Tawney, Charles Henry. See Penzer, Norman Mosley.

Tcheng -- Tsu Shang. "Der Schamanismus in China", Diss., Hamburg, 1934.

Tegnaeus, Harry. *Le Héros civilisateur. Contribution à l´étude ethnologique de la religion et de la sociologie africaines*. Uppsala, 1950.

Teit, James A. *The Lillooet Indians*. Leiden, 1906. (AMNH Memoirs IV; JE II, 5.)

----------. "The Thompson Indians of British Columbia", *AMNH* Memoirs, II (1900), 163-392. (JE I.)

Thalbitzer, William, "Cultic Games and Festivals in Greenland", in Congrès International des Américanistes, *Compte -- Rendu de la XXIe session*, Pt. 2 (1924), pp.236-55. Göteborg, 1925.

----------. "The Heathen Priests of East Greenland (Angakut)", in *Verhandlungen des XVI Internationalen Amerikanisten -- Kongresses*, Pt. 2 (1908), pp.447-64. Vienna and Leipzig, 1910.

----------. "Le Magiciens esquimaux, leurs conception du monde, de l´âme et de la vie", *JSA*, n.s. XXII (1930), 73-106.

----------. "Parallels within the Culture of the Arctic Peoples", in *Annaes do XX Congresso Internacional de Americanistas*, Pt. 1 (1924), 283-87. Rio de Janeiro, 1925.

----------. ed. *The Ammasalik Eskimo: Contributions to the Ethnology of the East Greenland Natives*. Copenhagen, 1914.

Thompson, B. *The Figians*. London, 1908.

Thompson, Stith. *Motif -- Index of Folk -- Literature*. Helsinki and Bloomington, 1932-36. (FFC 106-09, 116-17; Indiana University Studies 96, 97, 100, 101, 105, 106, 108, 110-12.) 6 vols. (2dn edn., rev. and enlarged, 1955-57. 6 vols. in 4.)

Thorndike, Lynn. *A History of Magic and Experimental Science*. New York, 1923-58. 8 vols.

Thurn, Everard F. Im. See Im Thurn, Everard F.

Tin, Pe Maung, tr. *The Path of Purity, Being a Translation of Buddhaghoṣa's Visuddhimagga*. London, 1923-31. (PTS XI, XVII, XXI.) 3 vols.

Toivoinen, Y. H. "Le Gros Chêne des chants populaires finnios", *JSFO*, LIII (1946-47), 37-77.

Tretyakov, P. I. *Turukhansky krai, evo priroda i zhiteli*. St. Petersburg, 1871.

Tucci, Guiseppe. *Tibetan Painted Scrolls*. Rome, 1949. 2 vols.

Vajda, László. "Zur phaseologischen Stellung des Schamanismus", *Ural -- altaische Jahrbücher* (Wiesbaden), XXXI (1959), 455-85.

Van Emelen, Rev. Arthur, See Hoffmann, Rev. John.

Van der Kroef, Justus M. "Transvestitism and the Religious Hermaphrodite in Indonesia", *Journal of East Asiatic Studies* (Manila), III, 3 (Apr., 1954), 257-65.

Vandier, Jacques. *La Religion égyptienne*. Paris, 1944.

Vannicelli, Luigi. *La religione dei Lolo*. Milan, 1944.

Vasilyev, V. N. *Shamansky kostyum i buben u yakutov*. St.

Petersburge, 1910. (Sbornik Muzeya po Antropologii i Etnografii pri Imperatorskoi Akademii Nauk I, 8.)

Visser, Marinus Willen De. *The Arhats in China and Japan*. Berlin, 1923.

Vries, Jan De. *Altgermanische Religionsgeschichte*. Berlin and Leipzig, 1935-37; 2nd edn., 1956-57. 2 vols.

Wales, H. G. Quaritch. *The Mountain of God: a Study in Early Religion and Kingship*. London, 1953.

----------. *Prehistory and Religion in South -- East Asia*. London, 1957.

Waley, Arthur. *The Nine Songs: a Study of Shamanism in Ancient China*. London, 1955.

Walleser, Max. "Religiöse Anschauungen und Gebräuche der Bewohner von Jap, Deutsche Südsee", *Anthropos*, VII (1913), 607-29.

Warneck, J. *Die Religion der Batak*. Leipzig, 1909.

Wassén, S. Henry. See Holmer, Nils M.

Watson, William. "A Grave Guardian from Ch´ang -- sha", *British Museum Quarterly* (London), XVII, 3 (1952), 52-56.

Webster, Hutton. *Magic: a Sociological Study*. Stanford, 1948.

----------. *Primitive Secret Societies: a Study in Early Politice and Religion*. New York, 1908; 2nd, rev. edn., 1932.

----------. *Taboo: a Sociological Study. Stanford*, 1942.

Wehrli, Hans J. "Beitrah zur Ethnologie der Chingpaw (Kachin) von Ober -- Burma", *IAE*, Suppl. XVI (1904).

Weil, Raymond. *Le Champ des roseaux et le champ des offrandes dans la religion funéraire et la religion générale*. Paris, 1936.

Weinberger -- Goebel, Kira. "Melanesische Jenseitsgedanken", *WBKL*, V (1943), 95-124.

Weisser -- Aall, Lily. "Hexe", in *Handwörterbuch des deutschen Aberglaubens*, de. Hanns Bächtold -- Stäubli, III. Berlin, 1927-42. 10 vols.

Wensinck, A. J. *The Ideas of the Western Semites concerning the Navel of the Earth*. Amsterdam, 1917.

----------. *Tree and Bird as Cosmological Symbols in Western Asia*. Amsterdam, 1921.

Werner, Alice. *African [Mythology]*. 1925. (MAR VII.)

Wernert, P. "L´Anthropophagie rituelle et Ia chasse aux têtes aux époques actuelle et paléolithique", *L´ Anthropologie*, XLVI (1936), 33-43.

----------. "Culte des crânes. Représentations des esprits des défunts et des Ancêtres", in Gorce, M., and Mortier, R., *L´Histoire Générale des religions* (q.v.), pp.51-102.

West, E. W., tr. *Pahlavi Texts*. I: *The Bundahiš, Bahman yašt, and Shâyast lâ -- Shâyast*; II: *The Dâdistân -- î Dînîk and The Epistles of Mânûsḳîhar*. 1880-97. (SBE, V, XVIII, XXIV, XXXVII, XLVII.) 5 vols. (Vol. I, 1880; Vol. II, 1882).

----------. See also Haug, Martin.

Weyer, Edward Moffatt, Jr. *The Eskimos: Their Environment and Folkways*. New Haven and London, 1932.

White, C. M. N. "Witchcraft, Divination and Magic among the Balovale Tribes", *Africa* (London), XVIII (1948), 81-104.

Whitehead, George. *In the Nicobar Islands*. London, 1924.

Widengren, George. *The Ascension of the Apostle of God and the Heavenly Book*. Uppsala and Leipzig, 1950.

----------. *Hochgottglaube im alten Iran*. Uppsala and Leipzig, 1938.

----------. *The King and the Tree of Life in Ancient Near Eastern Religion*. Uppsala, 1951.

----------. "Stand und Aufgaben der iranischen Religionsgeschichte", *Numen*, I (1954), 26-83; II (1955), 47-134.

Wieschoff, Heinz. *Die afrikanischen Trommeln und ihre ausserafrikanischen Beziehungen*. Stuttgart, 1933.

Wikander, Stig. *Der arische Männerbund*. Lund, 1938.

Wikander, Stig. *Vayu; Texte und Untersuchungen zur indo -- iranischen Religionsgeschichte*. Uppsala, 1941.

Wilhelm, Richard, tr. *Chinesische Volksmärchen*. Jena, 1927 (Märchen der Weltliteratur, ser. II.)

Wilke, Georg. "Der Weltenbaum und die beiden kosmischen Vögel in der vorgeschichtlichen Kunst", *Mannus -- Bibliothek* (Leipzig), XIV (1922), 73-99.

Wilken, G. A. *Het Shamanisme bij de Volken van den Indischen Archipel*. The Hague, 1887. (Reprint of article in *Bijdragen tot de Taal -- Land -- en Volkenkunde van Nederlandsch Indie* [The Hague], V, Pt. II [1887], 427-97.)

Williamson, Robert W. *Essays in Polynesian Ethnology*, ed. Ralph Piddington. Cambridge, 1939.

----------. *Religion and Social Organization in Central Polynesia*, ed. Ralph Piddington. Cambridge, 1937.

Wilson, Horace Hayman, tr. *Ṛig -- Veda Sangitá: a Collection of Ancient Hindu Hymns, Constituting the First Ashtake, or Book of the Ṛig -- Veda*. London, 1854-88. 6 vols.

Winstedt, Sir Richard O. "Indian Influence in the Malay World", *JRAS*, Pts. III-IV (1944), pp.186-96.

----------. "Kingship and Enthronement in Malaya", *JRAS*, Pts. III-IV (1945), pp.134-45.

----------. *Shaman, Saiva and Sufi: a Study of the Evolution of Malay Magic*. Landon, 1925.

Wirz, Paul. *Exorzismus und Heilkunde ouf Ceylon*. Bern, 1941.

----------. *Die Marind -- anim von Hollandisch -- Süd -- Neu -- Guinea*. Hamburg, 1922-25. 2 vols.

Wissler, Clark, *The American Indian*. New York, 1917; 2nd edn., 1922; 3rd edn., 1938.

----------. *General Discussion of Shamanistic and Dancing Societies*. 1916. (AMNH Anthropological) Papers XI, Pt. XII.)

Wolfram, R. "Robin Hood und Hobby Horse", *WPZ*, XIX (1932).

Wolters, Paul. *Der geflügelte Seher*. Munich, 1928. (Sitzungsberichte der Akademie der Wissenschaften, Phil. -- hist. Klasse I.)

Woodward, Frank Lee, tr. *The Book of the Gradual Sayings (Anguttara -- Nikāya) or More Number Suttas*. 1932-36. (PTS 22, 24-27.) 5 vols.

Wright, Arthur Frederick. "Fo -- t´u -- têng: a Biography", *HJAS*, XI (1948), 321-71.

Wüst, Walther. "Bestand die zoroastrische Urgemeinde wirklich

aus berufsmässigen Ekstatikern und schamanisierenden Rinderhirten der Steppe?" *ARW*, XXXVI, 2 (1940), 234-49.

----------. "Yasna XLII 4, 2/3", *ARW*, XXXVI, 2 (1940), 250-56.

Wylick, Carla van. *Bestattungsbrauchs und Jenseitsglaube auf Celebes*. The Hague, 1941. (Diss., Basel, 1940).

Yasser, J. "Musical Moments in the Shamanistic Rites of the Siberian Pagan Tribes", *Pro-Musica Quarterly* (New York), Mar. -- June, 1926, 4-15.

Yule, Sir Henry, tr. *The Book of Ser Marco Polo*, ed. Henri Cordier. London, 1921. 2 vols.

Zelenin, D. "Ein erotischer Ritus in den Opferungen der altaischen Tuerken", *IAE*, XXIX, 4-6 (1928), 83-98.

----------. *Kult ongonov v Sibiri. Perezhitki v ideologii sibirskikh narodov*. Moscow, 1936.

Zemmrich, Johannes. "Toteninseln und verwandte geographische Mythen", *IAE*, IV (1891), 217-44.

Zerries, Otto. "Krankheitsdämonen und Hilfsgeister des Medizinmannes in Südamerika", in *Proceedings of the 30th International Congress of Americanists*, pp.162-78. London, 1955.

----------. *Wild -- und Buschgeister in Südamerika*. Wiesbaden, 1954.

Zimmer, Heinrich. *The King and the Corpse: Tales of the Soul's Conquest of Evil*, ed. Joseph Campbell. New York, 1948. (BS XI.) (Princeton/Bollingen paperback, 1971.)

Zoete, Beryl De, and Spies, Walter. *Dance and Drama in Bali*. London, 1938.

نمایه

آ

آئروباتیس، ۵۷۳

آئوا، ۱۶۳، ۱۶۴

آباریس، ۵۷۰، ۵۷۱

آباسی، ۱۴۱، ۱۴۲، ۴۲۳

آباسی اُجونا، ۲۹۴

آباسی ـ اوبیونو، ۳۶۳

آبا کان، ۲۵۰، ۳۰۶، ۳۲۶، ۳۴۲، ۴۰۶، ۴۱۱

آبا گالدی، ۲۴۹، ۴۵۰

آبیرگا، ۲۰۸

آپاپوکوا، ۱۵۴

آپاچی، ۲۸۵

آپساراسا، ۵۹۷

آپولو، ۵۶۹، ۵۷۰

آپولونی، ۵۶۸

آپینایی، ۱۵۳، ۴۸۶، ۴۸۷

آتاپاسکان، ۱۷۹

آتچا، ۶۱

آتروه ودا، ۵۹۷

آتسوگوی، ۱۸۰

آتمن، ۱۲۲

آتونگارا، ۱۰۲، ۱۰۳

آتوا، ۵۴۲

آجی، ۱۳۶

آجی اُجونا، ۱۳۶، ۲۹۴

آچوماوی، ۱۸۴، ۲۵۷، ۲۵۸، ۲۶۰، ۲۶۲

آدام برمن، ۵۵۱

آراپاهو، ۱۷۹، ۳۹۵

آراندا، ۱۰۱، ۱۰۲، ۱۰۴، ۲۶۱

آربا، ۲۵۱

آرت نویون آ گا، ۲۹۶، ۲۹۷، ۲۹۸

آرجونا، ۶۱۲

آرساری چوواشی‌ها، ۸۹

آرشین، ۱۳۸

آرمنیوس، ۵۷۷

آروتاوارار، ۱۵۲

آروکـــان، ۷۲، ۱۰۸، ۱۱۱، ۱۱۲، ۲۰۸، ۲۰۹، ۲۳۵، ۳۶۲، ۴۸۳، ۴۸۴، ۴۸۵، ۴۸۷، ۴۸۹، ۴۹۱، ۴۹۲، ۵۱۸، ۶۷۹

آرونتا، ۱۰۱

آریستوفانس، ۵۷۳

آریکی، ۵۳۸

آریماسپا، ۵۷۰، ۵۸۰

آزتکی، ۲۶۴

آسام، ۴۰۲، ۶۴۴، ۷۲۶
آستودان، ۲۶۵
آستوگوی، ۱۷۹
آسیای مرکزی، ۲۳، ۳۰، ۳۱، ۴۰، ۴۱، ۴۳، ۴۴، ۴۵، ۴۷، ۴۹، ۵۲، ۶۳، ۷۷، ۸۷، ۸۹، ۹۹، ۱۰۸، ۱۲۵، ۱۲۶، ۱۲۸، ۱۲۹، ۱۳۱، ۱۸۹، ۱۹۱، ۲۰۵، ۲۰۶، ۲۰۸، ۲۴۵، ۲۴۸، ۲۶۴، ۲۸۲، ۲۸۹، ۳۲۲، ۳۲۶، ۳۳۷، ۳۶۴، ۳۶۷، ۳۷۶، ۳۹۳، ۴۰۱، ۴۰۴، ۴۰۶، ۴۰۷، ۴۱۰، ۴۱۳، ۴۱۵، ۴۱۷، ۴۱۹، ۴۲۰، ۴۲۱، ۴۲۳، ۴۲۴، ۵۶۲، ۵۸۶، ۵۸۷، ۵۸۹، ۶۲۳، ۶۳۰، ۶۳۵، ۶۴۳، ۶۴۶، ۶۴۸، ۶۵۱، ۶۶۶، ۶۹۷، ۷۱۸، ۷۲۳، ۷۲۴، ۷۲۵، ۷۲۶، ۷۲۷، ۷۲۹، ۷۳۱
آفریقا، ۱۳، ۶۴، ۷۹، ۱۱۱، ۱۶۶، ۱۷۲، ۲۳۴، ۲۶۱، ۲۸۲، ۲۸۴، ۴۰۲، ۴۱۵، ۴۹۷، ۵۴۹، ۶۸۶، ۶۸۷، ۷۱۰، ۷۱۱
آفریقای جنوبی، ۶۴، ۱۰۹، ۱۳۴
آک آیاس، ۴۸
آکاراتا، ۵۴۳، ۵۴۶
آک کام، ۳۰۰
آکوالا، ۱۸۹
آگاپیتوف، ۱۹۸، ۲۴۶، ۲۴۹
آگاریکوس موسکاریوس، ۵۸۷
آلاراکیرار، ۳۶۴
آلارشک، ۶۱، ۳۴۰
آلاسکا، ۱۶۳
آلای کوتون، ۲۹۷
آلبرتا، ۱۸۸
آلبرینک، ۲۱۶
آلتای کان، ۳۰۶
آلتایی، ۱۹، ۲۳، ۴۱، ۴۸، ۴۹، ۵۳، ۶۱، ۶۲، ۶۳، ۹۸، ۱۵۴، ۱۶۰، ۱۶۱، ۱۷۱، ۲۰۵، ۲۰۶، ۲۰۷، ۲۳۹، ۲۴۰، ۲۴۹، ۲۵۰، ۲۵۴، ۲۵۵، ۲۵۶، ۲۶۹، ۲۷۳، ۲۷۴، ۲۷۸، ۲۷۹، ۲۸۰، ۲۸۲، ۲۸۹، ۲۹۱، ۳۰۰، ۳۰۱، ۳۰۲، ۳۰۶، ۳۱۱، ۳۱۲، ۳۱۳، ۳۱۴، ۳۱۵، ۳۱۷، ۳۲۱، ۳۲۳، ۳۲۴، ۳۲۶، ۳۲۷، ۳۴۹، ۳۶۴، ۳۶۵، ۳۸۳، ۳۹۹، ۴۰۰، ۴۰۱، ۴۰۶، ۴۱۱، ۴۱۷، ۴۱۸، ۴۱۹، ۴۲۰، ۴۲۳، ۴۸۴، ۴۸۵، ۵۵۱، ۵۵۴، ۵۷۹، ۵۸۱، ۵۹۳، ۵۹۴، ۵۹۵، ۵۹۶، ۶۰۱، ۶۰۶، ۶۱۰، ۶۲۳، ۶۳۹، ۶۷۴، ۶۷۵، ۶۸۴
آلجرا، ۱۰۱
آلجرینگا، ۱۰۱، ۱۰۵
آلستیس، ۵۷۴
آلگونکین، ۴۰۰، ۴۷۹، ۴۹۶
آلیاموبی، ۴۶۱
آما، ۳۵۲
آمازولو، ۱۱۵
آمازون (شیپی‌بو)، ۶۵، ۷۸، ۲۸۵، ۴۸۶
آماسالیک، ۱۱۸
آما گات، ۵۷، ۱۶۲، ۱۶۳، ۲۴۴، ۳۵۹، ۳۶۲
آمانا، ۲۱۸
آماهوکا، ۱۵۳
آمبا، ۱۳۹
آمبات، ۵۳۲
آمریکای جنوبی، ۱۹، ۷۱، ۷۲، ۱۰۷، ۱۱۰، ۱۱۱، ۱۱۲، ۱۵۲، ۱۵۵، ۱۶۵، ۱۷۲، ۱۷۳، ۲۱۲، ۲۱۵، ۲۲۰، ۲۳۵، ۲۶۱، ۲۸۴، ۳۹۵، ۴۶۴، ۴۸۱، ۴۸۲، ۴۸۳، ۴۸۵، ۴۸۶، ۴۸۸، ۴۸۹، ۴۹۲، ۴۹۳، ۴۹۴، ۴۹۶، ۴۹۷، ۷۲۷، ۷۳۲
آمریکای شمالی، ۱۳، ۱۹، ۳۲، ۴۲، ۶۵، ۶۶، ۱۰۹، ۱۱۱، ۱۱۳، ۱۱۴، ۱۲۸، ۱۶۶، ۱۷۲، ۱۷۶، ۱۷۸، ۱۸۰، ۱۸۲، ۱۸۴، ۱۸۷، ۱۸۸، ۱۸۹، ۱۹۰، ۲۱۳، ۲۲۰، ۲۲۷، ۲۳۲، ۲۳۵، ۲۳۸، ۲۵۶، ۲۶۶، ۲۸۵، ۲۸۶، ۲۹۰، ۲۹۳، ۳۳۴، ۳۹۵، ۴۰۰، ۴۰۱، ۴۳۵، ۴۴۰، ۴۴۷، ۴۴۸، ۴۴۹، ۴۵۱، ۴۵۳، ۴۵۴، ۴۶۴،

۴۶۵، ۴۶۸، ۴۶۹، ۴۷۰، ۴۷۱، ۴۷۵، ۴۷۷، ۴۹۴،
۴۹۵، ۴۹۶، ۴۹۷، ۴۹۸، ۵۰۰، ۵۰۳، ۵۴۲، ۵۸۰،
۶۶۶، ۶۹۰، ۶۹۳، ۷۱۰، ۷۱۱، ۷۲۷، ۷۲۸
آمور، ۷۴، ۱۳۶، ۷۱۹
آن‌آخان، ۱۹۳
آناتو، ۱۵۳
آناخای، ۸۹
آناواتاپتا، ۵۹۸، ۵۹۹
آنتارجیوتی، ۱۲۲
آنتونی، قدیس، ۵۵۳
آنتیل، ۴۸۲
آنچیمالن، ۴۸۹
آندامان، ۷۱، ۱۳۲، ۵۰۶
آندامانی، ۱۵۷
آنگا کوت، ۱۱۸، ۱۷۱، ۴۷۳
آنگا کوک، ۱۱۸، ۱۱۹، ۱۲۰، ۱۲۱، ۱۶۳، ۴۳۶، ۴۳۷،
۴۳۹، ۴۴۰، ۶۳۵، ۶۳۹
آنگگا، ۵۲۲
آنگولو، جیم دی، ۱۸۵، ۴۵۷
آنماتزرا، ۱۰۳
آنوخین، ۱۴۴، ۳۰۰، ۳۱۱، ۳۱۵، ۳۱۶، ۳۱۷، ۴۱۸،
۴۱۹
آوام ساموید، ۹۱
آی، ۱۳۴
آیامی، ۱۳۷، ۱۳۸، ۱۳۹، ۱۴۰، ۱۴۹، ۱۵۰
آی آیونا، ۱۳۶، ۲۹۴
آی تویون، ۱۳۴، ۱۳۵، ۴۱۸
آی (تویون)، ۲۹۷
آی جا، ۱۳۶
آیرکیه، ۳۷۸
آی ـ کیلا، ۱۶۲
آینو، ۴۰۰
آیین شکتی، ۶۲۳
آیین مزدایی، ۵۸۰

ا

ابن‌بطوطه، ۶۲۶
اپیمندس، ۵۷۱، ۵۷۲
اتروسک، ۵۷۸
اجونا، ۴۰، ۱۳۶
اُچیروانی، ۴۰۷
احمد بن فضلان، ۵۶۴
ادای منثور، ۵۶۲
ادر، ماتیاس، ۶۷۲
اُدین، ۱۳۶، ۵۵۱، ۵۵۷، ۵۵۸، ۵۵۹، ۵۶۰، ۵۶۲، ۵۶۵
ار، ۵۷۷، ۵۷۸
اُر. اُ ـ س. او، ۶۷۵
اُراؤن، ۶۰۶
اُراون، ۶۲۰، ۶۲۲، ۶۸۷
ارتای ویراف، ۵۷۷، ۵۸۴، ۵۸۵، ۵۸۶، ۶۱۱
ارتای ویراف‌نامه، ۲۳۶
اُرتو اُیونا، ۲۹۴
اِرلیک (= آرلیک)خان، ۴۹۰
ارمنی، ۲۶۲، ۵۸۰
اروکون، ۱۳۶، ۶۸۴
ارونچا، ۱۰۱، ۱۰۲
اِرونچیلدا، ۱۰۲
ارهت، ۵۹۷، ۵۹۹، ۶۳۳
ارهنت، ۵۹۹
اریستیس، ۵۷۰، ۵۷۱
اریسداد، ۵۸۳
اسپا کونا، ۵۶۶
اسپنسر، ۱۰۳، ۱۰۴
اسپیسر، ۵۳۱
اُسِتْ، ۵۸۰

استرابو، ۵۷۳
استرنبرگ، لئو، ۷۴
استرومباخ، ۵۶۵، ۵۶۶
استون ـ پا، ۶۴۸
استیگمایر، ۷۲۸
استیگ ویکاندر، ۵۸۴، ۵۸۷
استیوارت، ۵۴۵
اسکاندیناوی، ۲۸۱، ۳۴۸، ۳۴۹، ۳۹۹، ۴۹۵، ۴۹۷، ۵۵۷، ۵۵۹، ۵۶۴، ۵۶۶، ۵۶۷
آسکن پت، ۷۰۶
اسکیمو، ۶۶، ۷۶، ۹۹، ۱۰۹، ۱۱۸، ۱۱۹، ۱۲۰، ۱۲۳، ۱۲۴، ۱۲۵، ۱۲۶، ۱۵۲، ۱۶۳، ۱۶۷، ۱۷۱، ۱۷۳، ۱۷۷، ۱۹۵، ۲۳۶، ۲۳۹، ۲۴۰، ۲۴۱، ۲۵۱، ۲۶۱، ۲۶۸، ۲۸۲، ۲۹۳، ۳۵۷، ۳۵۹، ۳۶۴، ۳۹۰، ۳۹۳، ۳۹۴، ۴۰۰، ۴۳۵، ۴۳۶، ۴۳۷، ۴۳۸، ۴۳۹، ۴۴۰، ۴۴۱، ۴۴۲، ۴۴۳، ۴۴۶، ۴۴۷، ۴۶۵، ۴۹۴، ۴۹۶، ۶۰۹، ۶۱۳، ۶۳۵، ۶۳۹، ۶۹۱، ۶۹۳، ۷۲۶، ۷۳۴
اسلوکوم، ۲۳۶، ۴۷۸
اسلوکوم، جان، ۲۳۶، ۴۷۸
اسلپینیر، ۵۵۸، ۵۶۰، ۵۶۲، ۵۶۶
اسمیت ساوند، ۱۰۹
اسمیت، ماریان، ۶۵
اسناهود، ۴۹۹
اسنوری، ۲۶۲، ۵۵۸، ۵۶۲، ۵۶۵
اسنوری استورلوسان، ۲۶۲
اسوراها، ۴۱۲
اسینیبوین، ۱۸۸
آشتوویداتو، ۲۶۵
اشعیاء، ۲۳۶، ۳۹۸
اشمیت، ۲۱، ۲۶۹، ۴۰۰، ۴۲۵، ۷۱۲، ۷۱۴، ۷۲۶
اشمیت، دبلیو.، ۲۶۹، ۷۲۶
آشوَ گوسه، ۶۲۵
آشوَمِدا، ۱۴۹، ۳۱۴، ۶۱۳
اشوین، ۴۹
افلاطون، ۵۷۷، ۵۷۸، ۵۸۹
اقیانوسیه، ۱۳، ۱۹، ۳۱، ۴۲، ۷۰، ۱۲۸، ۲۳۲، ۳۹۳، ۴۲۳، ۴۲۴، ۴۳۴، ۴۹۴، ۴۹۷، ۴۹۸، ۴۹۹، ۵۲۳، ۵۲۴، ۵۳۳، ۵۹۰، ۶۱۲، ۷۱۰
اکام، ۶۳۴، ۶۳۵
اُکو ـ جومو، ۵۰۶
اُلاف، قدیس، ۷۰۸
الکسیف، گاوریل، ۸۷
اِلکین، ۲۱۵
الما، ۳۷۸
اُلِنی، ۷۲۷
الوین، ۶۱۴، ۶۱۵، ۶۲۲، ۶۸۰
الوین، وریر، ۶۱۴
اِلیس، ۵۴۵
امپدوکلس، ۵۷۱
امشلِر، ۳۱۱
امیر خسرو، ۵۹۹
انجمن‌های سرّی، ۱۱۴، ۱۲۶، ۱۲۸، ۱۲۹، ۲۱۳، ۲۳۷، ۲۶۹، ۴۴۹، ۴۵۰، ۴۶۹، ۴۷۰، ۴۷۱، ۴۷۵، ۵۳۳، ۶۷۸، ۶۸۷
اندره، فردریش، ۲۱۵
اندونزی، ۱۳، ۱۹، ۳۲، ۴۲، ۷۰، ۷۱، ۷۶، ۱۱۱، ۲۲۰، ۲۲۳، ۲۸۴، ۲۹۰، ۳۲۶، ۳۳۸، ۳۷۹، ۳۹۵، ۴۱۵، ۴۱۶، ۴۲۳، ۴۲۴، ۴۳۱، ۴۳۲، ۴۳۴، ۴۹۵، ۵۱۲، ۵۱۵، ۵۲۳، ۵۲۵، ۵۲۶، ۵۲۷، ۵۲۸، ۵۳۱، ۵۳۸، ۵۸۱، ۶۱۰، ۶۲۷، ۶۳۴، ۶۳۹، ۶۴۲، ۶۴۴، ۶۶۲، ۶۶۳، ۶۹۸
انسوسیاسموس، ۵۶۸
اِنگادجو، ۴۳۰، ۵۱۹، ۵۲۰، ۵۲۱، ۵۳۰
اِنگنچن، ۱۱۱

انگیشیکی، ۶۷۳
اِینالان، ۳۸۵
اوبورو، ۱۱۶
اوبی -اوبی، ۲۲۸
اوپی، ۵۱۵
اوتچا، ۱۳۱
اوته، ۳۹۵
اوجاهای، ۶۲۲
اوجیوا، ۲۳۷، ۴۷۱، ۴۷۶
اودا گان، ۴۰
اودایان، ۴۱
اودخه، ۳۷۶
اودِشی -بورخان، ۲۰۱، ۳۰۷، ۴۰۲
اوده، ۳۷۶
اودُیان، ۴۱
اور، ۳۵۶، ۴۰۸
اوراسیای شمالی، ۲۵۹
اورفئوس، ۳۷۳، ۴۶۵، ۴۶۸، ۵۶۲، ۵۷۱، ۵۷۲، ۵۷۴، ۵۷۶، ۶۶۵
اورفئوسی، ۳۳۴، ۵۴۲، ۵۷۵، ۵۷۶، ۷۰۸
اورگوی، ۲۴۶
اورگی، ۳۶۸
اورگیسکی، ۳۶۸، ۳۶۹
اوروچی، ۳۶۶، ۳۷۶
اورون (اورونگ)، ۲۹۷
اوریانخای، ۱۴۶
اوریدیک، ۵۷۴
اوریسان، ۶۱۴
اوزوت پایرامی، ۳۲۶
اوسادی، ۶۰۸
اوساکیرار، ۳۶۴
اوستیا ک، ۴۸، ۵۰، ۵۵، ۵۶، ۵۷، ۷۷، ۱۳۵، ۱۳۶، ۱۶۲، ۱۷۱، ۱۹۵، ۱۹۷، ۲۴۹، ۲۵۲، ۲۶۶، ۲۷۳، ۲۷۶، ۲۸۱، ۲۹۱، ۳۴۴، ۳۴۵، ۳۴۷، ۳۵۰، ۳۵۱، ۳۵۲، ۴۰۱، ۴۱۲، ۴۱۶، ۴۱۸، ۴۱۹، ۴۲۱، ۴۲۲
اوستیا کهای سالیم، ۴۰۳
اوسمانلی، ۴۱۵
اوشتانا، ۲۶۵
اوکانا گون، ۶۵، ۱۸۲
اوکایالی، ۱۵۳
اوکتوکان، ۳۰۶
اوکسوکجو، ۳۶۱
اوکلینوپایکو، ۲۲۳
اوکو، ۱۳۶
اوگاندا، ۷۱
اوگری، ۵۰، ۲۸۱، ۲۹۱، ۲۹۲، ۳۴۲، ۳۴۳، ۳۴۵، ۳۴۷، ۳۵۰، ۳۹۹، ۴۰۳، ۴۱۹، ۴۲۲، ۴۲۳، ۵۸۷، ۵۸۸، ۷۲۵
اولخونسک، ۲۴۸
اولکا، ۳۷۶
اولو، ۲۹۴، ۲۹۸، ۲۹۹
اولوتوبون، ۲۹۸
اولوس، ۲۹۹
اُولوکیتشوره، ۶۴۱
اولوه، ۳۶۱
اولیسس، ۱۴۷
اونکی، ۹۴، ۱۶۹، ۲۳۹
اوهلایی، ۱۰۰، ۲۲۵، ۲۲۸، ۲۲۹
اوهلمارکس، ۶۸، ۷۲، ۱۶۱، ۲۵۶
اویغور، ۲۲۵، ۳۲۴، ۷۱۹، ۷۲۰
اویگوس تیمیر، ۲۴۴
اویونا، ۴۰
اُهوانگ، ۶۵۳
اَی بون کون گانا، ۲۴۳

ایتوناما، ۴۸۶
ایچیا یا ـ تزوما، ۶۷۳
ایرتیش، ۴۸، ۵۵، ۲۹۱، ۲۹۲، ۳۴۴
ایرکوتسک، ۷۵، ۱۹۸
ایرلِ کان، ۳۳۳
ایرلندی، ۲۸۶، ۶۹۰
ایرمینسول، ۳۹۹، ۴۰۲
ایرونتارینیا، ۱۰۱، ۱۰۲، ۱۰۴
ایریکس سا گاروثا، ۵۶۶
ایرینی، ۷۲۲
ایشتر، ۷۳۱
ایکیکوچی، ۶۷۲
ایگلولیک، ۶۶، ۱۲۰، ۱۲۲
ایلپای لورکنا، ۱۰۳، ۱۰۴
اینناریز، ۵۷۹
ایندرا، ۳۱۴، ۴۰۷، ۶۴۰
اینی، ۵۱۹
ایوانز، ۴۲۴، ۴۲۷، ۴۲۹، ۵۰۰
ایوانف، ۸۷، ۲۳۹
ایوانف، پیوتر، ۸۷

ب

بابلی، ۳۹، ۲۰۷، ۲۲۵، ۲۴۹، ۴۰۳، ۴۰۷، ۵۹۴
باتا ایلاتو، ۵۱۷
باتاک، ۷۰، ۱۵۱، ۱۷۲، ۴۱۶، ۴۳۲، ۵۰۴، ۵۱۱، ۵۱۲، ۵۱۳، ۵۱۴، ۶۷۹
باتاویا، ۶۲۷
باترادز، ۶۹۱
باتو هِرِم، ۴۲۴
باجاسا، ۵۲۱، ۵۲۲
باچاچیف، بولا گات، ۹۷
باراما کاریب، ۱۶۵
باردو، ۶۳۴
باردو تودول، ۶۳۹، ۶۴۴
باروای، ۶۲۱
باری، ۱۵۲
باریش، ۵۱۶
بازل، ۵۸۸
باسوتو، ۲۳۴
باسیر، ۵۱۹، ۵۲۰، ۵۲۱
باسین کبیر، ۱۸۰، ۱۸۲
باش ـ توت ـ کان ـ کیشی، ۳۰۳، ۳۰۸، ۳۰۹، ۳۱۱
بافینلند، ۲۶۱، ۴۴۱
با کا، ۶۳، ۷۸، ۹۸، ۲۵۲، ۳۴۳
با کای، ۷۷، ۹۸، ۱۷۳، ۲۵۶، ۲۸۰، ۳۴۲
با کایری، ۱۱۲، ۴۸۵
با کجای، ۵۶۸
با کوس، ۵۶۸، ۵۷۴
با کوسی، ۵۶۹
با کیلیک، ۶۳
بالا گانسک، ۲۰۱، ۲۰۴
بالدرس درومار، ۵۵۹
بالیان، ۵۰۴، ۵۲۰، ۵۲۱، ۵۲۶
بالی، جاوه، ۶۷۹
بانتو، ۲۳۴، ۶۸۶
باندژیل، ۲۲۵
باندوپال، ۶۸۰
بانکس، ۵۳۶، ۵۳۷
بانوی زمین، ۲۹۷
بانوی مهربان زایش، ۲۹۷
بایامی، ۲۲۶، ۲۲۸، ۲۲۹
بـای اولگـان، ۱۴۴، ۱۶۰، ۲۹۱، ۳۰۳، ۳۰۵، ۳۰۶، ۳۱۰، ۳۱۱، ۳۱۲، ۳۱۳، ۳۱۴، ۳۱۵، ۳۱۶، ۴۰۶، ۴۱۱، ۴۱۹، ۴۲۲، ۴۸۵، ۵۹۰، ۵۹۵
بای بایانای، ۲۹۷، ۴۱۹

باپگا، ۶۱۴، ۶۱۹، ۶۲۰، ۶۲۱، ۷۲۶
ببرانگ، ۴۲۸
بچوانا، ۶۴
براون، رادکلیف، ۵۰۶
برسرکیر، ۵۶۴، ۵۸۴
برمه، ۵۱۹، ۶۴۴، ۶۴۵، ۶۴۶، ۶۶۲
برنت، ۲۱۵
بروئر، جرالد، ۳۶
برهما ـ راندرا، ۲۶۶
برهمه‌لوکه، ۶۲۸
بریتیش کلمبیا، ۱۷۶، ۱۸۲، ۴۶۲، ۴۹۵
بریگو، ۶۱۱
بریمورها، ۲۲۱
بریهاد آرانیا کا اوپانیشاد، ۵۹۴
بسارابیای جنوبی، ۲۶۲
بسودی، ۱۱۷
بسیسی، ۴۲۸، ۵۱۱
بکتاشیه، ۵۹۰
بکتی، ۶۰۸
بکلیتی، ۱۱۷، ۱۱۸
بُگا، ۴۰
بِلت، ۴۲۶
بلتیر، ۴۷، ۲۹۱
بِلتیر، ۳۲۲، ۳۲۶
بلغارستان، ۵۷۲
بلکفوت، ۴۰۱
بلیافسکی، ۷۶
بلیان، ۵۰۲، ۵۰۹، ۵۱۰، ۵۱۸، ۵۱۹
بلیچ استینر، ۶۳۶
بُن، ۲۸۳، ۶۲۹، ۶۳۱، ۶۳۲، ۶۴۸
بن ـ بو، ۶۰۰، ۶۳۰، ۶۳۱، ۶۵۹
بُن دُنکار، ۶۳۱
بندیکت، روت، ۱۸۷
بُن ـ شئون، ۶۳۲
بنگ، ۵۷۳، ۵۷۹، ۵۸۰، ۵۸۵، ۵۸۶، ۵۸۷، ۶۹۰
بنگا، ۵۸۵، ۵۸۷
بنگال، ۶۰۶
بِنوا، ۵۰۹
بنیاد بولینگن، ۳۲، ۳۶
بو، ۴۰
بواس، ۲۳۱
بواندیک، ۷۱۲
بوتان، ۶۳۱، ۶۳۲
بوتچو، ۳۳۰
بوتیون، ۲۹۹
بو ـ خان، ۱۴۶
بو ـ خا ـ نان، ۱۴۶
بودا، ۲۲۴، ۵۸۷، ۵۹۳، ۵۹۴، ۵۹۵، ۵۹۷، ۵۹۸، ۵۹۹، ۶۲۵، ۶۲۸، ۶۳۶، ۶۴۸، ۷۲۲
بودایی، ۱۲۳، ۱۲۵، ۱۲۶، ۲۵۵، ۲۶۴، ۲۶۵، ۲۶۶، ۳۷۶، ۵۹۵، ۵۹۷، ۵۹۸، ۵۹۹، ۶۰۸، ۶۲۸، ۶۳۱، ۶۳۲، ۶۳۵، ۶۳۶، ۶۴۰، ۶۴۲، ۶۵۹، ۶۶۵، ۷۱۸، ۷۱۹، ۷۲۰
بودی ستوه، ۵۹۳
بورخان، ۲۰۳، ۷۱۹
بورسیپا، ۴۰۸
بورنئو، ۶۴، ۱۱۷، ۱۷۲، ۲۳۰، ۲۸۴، ۴۲۹، ۴۳۰، ۴۹۵، ۵۱۶، ۵۱۹، ۵۲۶، ۵۲۷، ۵۲۸، ۵۳۰
بوروبودرو، ۴۰۸
بورورو، ۱۵۲، ۱۶۵
بوریات، ۴۱، ۴۷، ۴۸، ۶۰، ۶۱، ۶۲، ۷۵، ۷۸، ۸۶، ۸۹، ۹۵، ۹۶، ۹۷، ۱۳۱، ۱۳۲، ۱۳۳، ۱۳۴، ۱۴۱، ۱۴۲، ۱۴۳، ۱۶۹، ۱۷۷، ۱۹۱، ۱۹۴، ۱۹۷، ۱۹۸، ۱۹۹، ۲۰۴، ۲۰۶، ۲۰۸، ۲۲۳، ۲۲۵، ۲۳۹، ۲۴۵، ۲۴۶،

۲۴۸، ۲۴۹، ۲۵۶، ۲۵۸، ۲۶۵، ۲۶۸، ۲۷۸، ۲۸۱،
۲۸۹، ۲۹۰، ۲۹۴، ۲۹۵، ۲۹۶، ۳۰۰، ۳۰۷، ۳۱۱،
۳۲۳، ۳۳۳، ۳۳۸، ۳۳۹، ۳۴۰، ۳۴۱، ۳۵۰، ۳۷۴،
۳۸۳، ۳۹۹، ۴۰۰، ۴۰۲، ۴۰۶، ۴۱۲، ۴۲۰، ۴۲۱،
۴۸۴، ۵۵۴، ۵۹۶، ۶۷۹، ۶۸۱، ۶۸۲، ۶۸۴، ۶۸۵،
۷۲۲، ۷۲۴
بوشیتوی، ۶۸۴، ۶۸۵
بوگا، ۴۰، ۴۷، ۳۷۴، ۷۲۲
بوگو، ۷۱۷
بسوگوراز، ۶۸، ۱۸۷، ۱۹۰، ۳۸۶، ۳۸۷، ۳۸۸، ۳۸۹،
۳۹۰، ۳۹۱، ۳۹۳
بوگه، ۴۰، ۲۴۸
بولولو، ۶۸۶
بولیوی، ۲۶۱، ۴۸۲
بومور، ۷۰، ۱۶۷، ۵۰۲، ۵۱۱
بومور بلیان، ۵۰۲، ۵۱۰
بومور کلانتان، ۱۶۷، ۵۰۲
بوندو، ۶۱۹
بونسو، ۵۰۱
بویرب، ۲۲۹
بویلی، ۷۰، ۱۱۵، ۱۱۶، ۶۹۳
بهاروت، ۶۲۸
بهایگا، ۹۸
بهویا، ۶۲۰
بهیل، ۲۸۲، ۶۱۴، ۶۲۰، ۶۸۱، ۷۲۶
بیت‌اللحم، ۶۹۹
بیرارچن، ۲۴۲، ۲۴۵، ۲۵۱
بیرهور، ۶۱۹، ۶۲۰، ۶۸۷
بیس، ۲۹۶
بیگو، ۵۱۱، ۵۱۲، ۵۱۳
بی. لوفر، ۷۱۷
بین‌النهرین، ۲۲۴، ۴۰۳، ۴۰۶، ۴۰۷، ۴۰۸، ۴۱۶،
۴۱۷، ۵۷۷، ۶۹۷، ۷۲۵، ۷۳۱
بین بینگا، ۱۰۵، ۱۰۸

پ

پاپوان، ۱۱۶، ۵۳۱، ۵۳۲
پاتا گونی، ۳۹۵
پاتوین، ۱۱۳، ۴۰۰
پاتوین، ریور، ۱۱۳
پادماسام بهاوا، ۶۳۳
پاراپورا کایا پراویشه، ۶۰۷
پارانویا، ۷۹
پارتانین، ۱۹۸، ۲۰۲، ۲۴۶
پارک، ۶۵، ۱۷۸، ۱۸۹، ۴۴۸، ۴۵۲
پاسوکا، ۱۵۵
پا گد ساوند، ۲۳۶
پالاتونگ، ۶۴۴
پالاس، پی. اس.، ۲۴۵
پالاوان، ۵۰۴
پالی، ۴۱، ۷۱۷
پامفیلیایی، ۵۷۷، ۵۷۸
پانا، ۲۵۲، ۵۳۰
پاناپتو، ۲۵۲
پانگا، ۵۸۷
پانگو، ۵۸۷
پاوانگی، ۵۱۰
پاونی، ۴۶۹، ۴۷۶
پاوو، ۶۳۱
پساویوتسو، ۱۷۸، ۱۷۹، ۱۸۳، ۴۴۹، ۴۵۲، ۴۵۳،
۴۵۴، ۴۵۷
پاهانگ، ۵۰۱
پایرام، ۳۲۶
پایسین کان، ۳۰۶
پتازونی، ار.، ۳۳

پتری، ۲۰۵
پتنجلی، ۵۹۸، ۶۰۱، ۶۰۷، ۶۰۸
پتو، ۲۵۲
پراکار، ۶۹۰
پرانایاما، ۶۰۳، ۶۳۸
پرپتوا، ۷۰۸
پرتالوکا، ۶۴۰
پرجاپتی، ۶۰۲، ۶۰۳
پرزیلوسکی، ۶۱۳
پرکریتی، ۶۰۳
پرنس پاری، ۵۴۰
پرواز جادویی، ۴۲، ۴۴، ۱۳۷، ۱۷۵، ۲۰۶، ۲۲۹، ۲۳۸، ۲۵۰، ۲۸۷، ۳۷۰، ۳۷۶، ۳۷۸، ۴۳۷، ۴۵۴، ۴۸۲، ۴۹۷، ۵۲۳، ۵۳۳، ۵۳۹، ۵۴۸، ۵۶۹، ۵۷۰، ۵۷۶، ۵۸۶، ۵۸۸، ۵۹۲، ۵۹۳، ۵۹۵، ۵۹۷، ۵۹۹، ۶۰۰، ۶۰۲، ۶۲۷، ۶۵۲، ۶۵۴، ۶۵۵، ۶۵۶، ۶۵۷، ۶۵۸، ۶۹۳، ۶۹۵، ۶۹۶، ۶۹۸، ۷۰۸
پروکونسوس، ۵۷۰
پرهام، ۲۱۳، ۵۱۸، ۵۳۰
پرهام، آرچدیکون، ۲۱۳، ۵۳۰
پریپوزوف، ۵۷، ۱۹۶، ۲۹۴
پکارسکی، ۲۵۸
پلاتو، ۶۵، ۱۸۰
پلاتینک، ۳۵۰
پلوپس، ۱۲۹
پلیاس، ۱۲۹
پُلی‌نزی، ۲۲۳، ۴۶۸، ۴۹۳، ۵۲۸، ۵۳۱، ۵۳۸، ۵۳۹، ۵۴۰، ۵۴۲، ۵۴۴، ۵۴۵، ۵۴۸، ۵۴۹، ۶۳۹، ۶۴۴، ۶۶۳
پلی‌نزیایی، ۲۲۳، ۳۳۴، ۴۴۰، ۴۹۳، ۵۲۴، ۵۳۲، ۵۴۱، ۵۴۸، ۶۱۰
پلیوت، ۶۷۷
پنخ، ۵۸۷
پنسه‌ویمسه براهمنه، ۶۹۵
پونی دی سونگه، ۵۲۱
پوپ، ان. ان.، ۷۱۹
پوپوف، ۳۲، ۹۱، ۶۸۵
پوتئو، ۴۹۹، ۵۰۵
پوتاپوف، ۲۷۴، ۳۰۰
پوتانین، ۲۰۴، ۲۴۹، ۳۰۲، ۳۱۶، ۳۱۷، ۳۲۰، ۳۴۱
پوتین، ۲۵۵
پوجای، ۲۱۶، ۲۱۹، ۲۲۱، ۲۲۳
پودا ک، ۳۱۶، ۳۲۲، ۴۱۸، ۴۲۳
پورا، ۳۰۴، ۳۰۸، ۳۰۹
پورت جکسون، ۱۰۰
پورو ـ بنگا، ۵۸۵
پوزدنیف، ۱۹۸، ۲۰۵
پوکاپوکا، ۵۴۷
پولس، ۷۰۱
پولوکس، ۴۹
پولیانوس، ۵۷۳
پومپونیوس ملا، ۵۷۳
پومو، ۱۱۳، ۱۷۲، ۲۱۳، ۴۰۰
پوموهای شرقی، ۴۰۰
پونتیدیر، ۱۰۴
پوندو، ۱۳۴
پونگو، ۵۸۷
پویالوپ، ۶۵
پویانگ، ۱۶۵، ۵۰۴، ۵۰۵، ۵۰۹، ۵۱۰
پیالاوزا ـ زامبوتی، ۴۲۴
پیای، ۱۶۵
پیائ، ۱۷۲
پیتاراها، ۶۰۹
پیتونیس، ۵۶۸
پیگمی، ۱۷۲، ۲۱۲، ۲۲۳، ۴۲۴، ۴۲۵، ۵۰۰، ۵۰۱

۵۰۴
پیمو، ۶۴۳
ت
تانو، ۶۵۴، ۶۵۵، ۶۵۶، ۶۵۹، ۶۶۲، ۶۶۴، ۶۶۹
تانوئیست، ۶۳۰، ۶۵۵
تانوئیسم، ۶۳۰، ۶۵۵، ۶۵۹، ۶۶۰
تانو-چی، ۶۳۰
تانورا، ۵۴۳
تانوشیه، ۶۶۲
تانولا، ۵۳۸، ۵۴۲، ۵۴۳، ۵۴۶
تااولی‌پانگ، ۷۸، ۴۸۶، ۴۸۷، ۴۸۸
تابجان، ۲۴۵
تابور، ۴۰۸
تابیان، ۲۴۵
تابی تالا، ۲۴۴
تاپتی، ۲۷۲، ۳۰۷، ۳۰۸، ۴۱۷، ۴۱۸
تاپتی، ۳۰۲
تا پِذَنْ، ۲۱۲
تاپِرن، ۴۲۴
تاپو، ۵۴۶
تاپیراپ، ۴۸۲
تاتارهای آلتایی، ۴۸، ۹۸، ۲۰۵، ۲۹۱، ۳۲۳، ۴۰۰، ۴۰۶، ۴۱۹
تاتارهایِ لبد، ۳۱۱
تادو، ۵۲۱
تادی‌بی، ۲۴۳
تاراسون، ۶۲، ۱۹۹، ۲۰۰، ۲۰۱، ۲۰۳، ۳۴۰
تاروبولیون، ۲۰۷
تاسمانی، ۱۰۴
تاسیگان، ۳۰۶
تا کانا کاپسالوک، ۴۳۷
تا کینی، ۲۱۹
تا گاراتو، ۵۳۲
تالبیتزر، ۴۴۲، ۴۹۵
تالتوس، ۱۶۹، ۲۱۴، ۲۷۹، ۳۵۰، ۶۹۷، ۷۳۵
تالیانگ، ۶۴۴
تامپسون، ۶۵، ۱۲۹، ۱۷۹، ۱۸۰، ۱۸۵، ۴۶۲
تانتالوس، ۱۲۹
تانجو، ۶۷۳
تانگاتا ووتو، ۵۴۷
تانگارا، ۲۹۶
تانگارای، ۴۷
تانگره، ۴۷
تاوگی، ۹۲، ۹۴
تاوگی ساموید، ۹۲
تاوها کی، ۱۴۶، ۲۲۳
تاهو، ۵۴۶
تایلر، ۴۹۵
تاینو، ۴۸۲
تبت، ۸۹، ۱۲۳، ۱۸۸، ۱۹۵، ۲۶۴، ۲۶۵، ۲۶۶، ۲۸۳، ۳۲۶، ۳۳۱، ۶۰۰، ۶۰۳، ۶۱۰، ۶۲۵، ۶۲۸، ۶۲۹، ۶۳۰، ۶۳۲، ۶۳۳، ۶۳۴، ۶۳۵، ۶۳۶، ۶۳۸، ۶۳۹، ۶۴۱، ۶۴۲، ۶۴۶، ۶۴۷، ۶۴۸، ۶۴۹، ۶۵۱، ۶۸۴، ۷۲۶
تبت، ۲۶۶، ۲۶۷، ۳۲۱، ۳۲۶
تَبتی، ۱۴۴
تبتی، ۱۴۸
تبس، ۵۹۷، ۶۰۲، ۶۰۳، ۶۰۴، ۶۹۰
تخا، ۱۴۳
تخاشارا مازکالا، ۱۴۲
تراسک، ویلارد ر.، ۳۶
تراکیایی، ۵۷۲، ۵۷۳
ترانس بایکال، ۵۸، ۱۹۲، ۲۴۵، ۲۷۶، ۳۷۴
ترک ـ تاتار، ۴۱
ترمیوگان، ۱۶۲، ۲۹۲، ۳۴۳

ترنسیلوانیا، ۲۶۱
تروشکانسکی، ۱۴۰، ۲۵۷، ۳۶۳
تریتیا کوف، ۱۹۷، ۳۵۱
تزالفی، ۲۶۳
تسینگالا، ۳۴۴، ۴۰۳، ۴۲۲
تشرف شمنی، ۷۹، ۸۴، ۸۵، ۱۰۸، ۱۱۴، ۱۲۸، ۱۲۹، ۱۳۷، ۱۴۵، ۱۵۵، ۱۹۱، ۲۰۶، ۲۰۸، ۲۱۳، ۲۲۹، ۲۳۸، ۴۹۴، ۵۰۲، ۵۰۳، ۵۰۸، ۵۳۳، ۵۳۴، ۶۳۶، ۶۴۹
تشرف قبیله‌ای، ۱۲۶، ۱۲۸، ۱۲۹، ۱۸۶
تشی ـ اسپونگ ـ بزا، ۶۳۳
تکاکی، ۲۹۹
تسلئوت، ۹۸، ۱۳۶، ۱۴۱، ۱۴۲، ۱۴۴، ۱۴۵، ۱۴۸، ۲۴۱، ۲۵۴، ۲۵۵، ۳۱۱، ۳۲۴، ۳۲۶، ۳۳۹، ۳۴۲، ۳۹۹، ۴۱۸
تلچین، ۶۸۷
تلومنی، ۴۶۵
تلینگیت، ۱۱۴، ۱۵۲، ۱۷۹، ۲۸۵، ۳۱۱، ۴۹۵
تمیر تایکسا، ۳۱۷
تسترہ، ۱۲۵، ۱۹۵، ۲۶۵، ۵۹۷، ۶۰۰، ۶۰۳، ۶۱۴، ۶۳۳، ۶۳۴، ۶۳۵، ۶۳۷، ۶۳۸، ۶۴۲، ۶۹۱
تنتریسم، ۲۶۶، ۵۴۸، ۶۱۳، ۶۲۵، ۶۳۰، ۶۳۶، ۶۳۸، ۶۴۲
تنگ، ۵۰۱
تنگری، ۴۷، ۱۳۳، ۳۱۳، ۳۸۳، ۴۱۲، ۴۱۸، ۴۱۹، ۴۲۰، ۴۲۱
تنیز، ۶۶
توبالارز، ۲۷۴
توبایی، ۱۱۲
توپیلما، ۱۱۲
توپینامبا، ۲۸۵، ۴۸۲
توتمیسم، ۲۶۰، ۶۶۷، ۷۱۲
توتی ثوی، ۶۶۲
توچی، ۳۳
توخاری، ۷۱۸
تور، ۲۶۲، ۲۶۳
تورادژا، ۴۳۳، ۵۲۱، ۵۲۲، ۵۲۳، ۵۲۸
تورم ـ کاروِل، ۴۱۹
تورو، ۱۹۲، ۱۹۳، ۱۹۴
توروخانسک، ۵۸، ۱۳۳، ۱۳۴، ۱۹۷، ۲۹۴، ۳۲۷
توسپوت، ۷۴، ۱۵۲، ۱۶۲
توکاجانا، ۲۱۸، ۲۱۹
توکانگ تاوور، ۵۲۰
توکونا، ۴۸۶
تولی، ۲۴۹
تومسا، ۶۴۵
توشسک، ۱۴۸
تومنین، ۳۷۶
توندی، ۵۱۱
تونگارسوک، ۱۱۹
تونگوز ریندیر، ۷۷
تونگوزی، ۴۰، ۴۱، ۹۶، ۹۷، ۱۵۲، ۱۷۱، ۲۵۱، ۲۵۲، ۲۵۶، ۲۶۸، ۳۶۶، ۳۶۷، ۳۷۲، ۳۷۵، ۳۷۶، ۷۱۷، ۷۱۸، ۷۱۹، ۷۲۰، ۷۲۱
تونلا، ۷۰۲
تون هوانگ، ۶۳۹
توا، ۷۲۲
توانای، ۴۶۳
توهونگا، ۵۳۸، ۵۴۳
تویر اولو، ۲۹۸
تویون کوتور، ۱۳۵
تیائو ـ شن، ۶۵۴
تیپکنیتس، ۴۶۶
تینکاتسا ک، ۴۳۷
تین، ۶۴۷

تیندالو، ۵۳۷
تینگیر، ۴۷
تیبرادل فیوگو، ۷۲، ۱۱۱، ۴۸۶، ۴۹۸

ج

جانکه‌ها، ۶۳۶
جاجوال، ۶۹۰
جاجیک (پانیک) کان، ۱۶۰
جادوگر، ۱۳، ۲۰، ۳۰، ۳۹، ۴۰، ۴۲، ۴۴، ۵۲، ۶۴، ۷۱، ۷۴، ۹۹، ۱۰۳، ۱۰۵، ۱۰۸، ۱۱۰، ۱۲۹، ۱۳۲، ۱۵۷، ۱۶۰، ۱۶۶، ۱۸۰، ۱۹۵، ۲۲۴، ۲۳۲، ۲۳۴، ۲۶۵، ۲۷۱، ۲۸۶، ۲۹۴، ۳۴۷، ۳۴۹، ۳۵۰، ۳۸۴، ۴۴۴، ۴۴۷، ۴۴۸، ۴۴۹، ۴۵۲، ۴۷۳، ۴۸۳، ۴۹۷، ۵۱۳، ۵۱۶، ۵۱۹، ۵۳۳، ۵۳۴، ۵۳۵، ۵۴۳، ۵۴۶، ۵۴۷، ۵۴۸، ۵۵۱، ۵۵۲، ۵۵۶، ۵۵۷، ۵۵۹، ۵۶۱، ۵۶۴، ۵۶۵، ۵۶۶، ۵۶۷، ۵۷۸، ۵۸۸، ۵۹۳، ۵۹۶، ۵۹۷، ۶۰۱، ۶۰۲، ۶۰۳، ۶۰۴، ۶۰۵، ۶۰۶، ۶۰۷، ۶۰۸، ۶۱۲، ۶۱۳، ۶۱۴، ۶۲۰، ۶۲۱، ۶۲۵، ۶۲۷، ۶۳۹، ۶۴۵، ۶۵۲، ۶۵۳، ۶۵۶، ۶۵۸، ۶۵۹، ۶۶۶، ۶۶۷، ۶۷۰، ۶۷۶، ۶۷۸، ۶۸۶، ۶۸۷، ۶۸۸، ۶۸۹، ۶۹۱، ۶۹۴، ۶۹۸، ۷۲۶، ۷۳۰، ۷۳۴، ۷۳۷
جارگا، ۱۳۹
جا کارتا، ۶۲۷
جا کلسون، ۳۸۵، ۳۸۶، ۳۸۷، ۳۹۴، ۴۰۱
جا کوبی، ۶۲۷
جا گوار، ۲۱۸
جامبو، ۴۱۲
جامبودوپیا، ۶۴۰
جاندارانگاری، ۴۳۳
جانگمای، ۶۱۵، ۶۱۶
جانه‌ها، ۵۹۴
جوالیت، ۶۸۹
جوانگ، ۶۱۹
جوانئو، ۱۸۹
جوپتا، ۲۵۰
جوکی، ۱۹۵، ۵۹۲، ۵۹۴، ۵۹۷، ۵۹۸، ۶۰۱، ۶۰۲، ۶۰۷، ۶۲۶، ۶۳۶، ۶۹۰، ۶۹۳
جولدو، ۱۹۳
جیتیا، ۵۷۳
جیسا کید، ۴۷۱، ۴۷۲، ۴۷۵
جیوارو، ۷۱، ۱۵۵
جیوان ـ موکته، ۶۰۳

چ

چائو، ۶۵۷
چادویک، ان. کا.، ۵۵۹
چا کاد ـ ای ـ دانیک، ۵۸۶
چبوچ، ۵۰۱
چرمیس، ۴۲۰
چرمیس، ۵۸۷، ۷۰۶
چن، ۶۵۷
چنگ ـ تزو شانگ، ۶۶۳
چو، ۲۵۲، ۶۵۶، ۶۵۸، ۶۶۴، ۶۶۸
چوانگ، ۶۶۲
چود، ۶۳۵، ۶۳۶
چوکچی، ۲۱، ۴۷، ۸۶، ۱۷۱، ۱۷۳، ۲۱۲، ۲۳۹، ۲۶۸، ۲۸۲، ۲۸۹، ۳۲۴، ۳۳۸، ۳۴۲، ۳۶۴، ۳۸۰، ۳۸۷، ۳۸۸، ۳۸۹، ۳۹۰، ۳۹۲، ۳۹۳، ۳۹۴، ۳۹۵، ۳۹۹، ۴۰۱، ۴۳۵، ۴۹۷، ۵۱۹، ۷۲۶
چولکو، ایوان، ۹۶
چولی، ۶۶۶
چوواشی، ۸۹، ۷۱۸
چو یوان، ۶۵۶
چیماریکو، ۶۶
چین، ۴۸، ۵۸، ۶۳، ۷۴، ۱۹۵، ۲۰۸، ۲۲۳، ۲۶۶، ۲۸۶، ۳۱۷، ۳۲۶، ۳۴۲، ۳۹۳، ۴۰۳، ۴۱۱، ۴۱۴،

۴۳۴، ۴۹۵، ۵۳۱، ۵۳۹، ۶۰۰، ۶۱۲، ۶۲۵، ۶۲۶،
۶۳۴، ۶۴۵، ۶۴۶، ۶۴۷، ۶۴۹، ۶۵۱، ۶۵۲، ۶۵۳،
۶۵۴، ۶۵۵، ۶۵۶، ۶۵۸، ۶۵۹، ۶۶۰، ۶۶۱، ۶۶۲،
۶۶۳، ۶۶۴، ۶۶۸، ۶۶۹، ۶۷۰، ۶۷۷، ۶۸۷، ۷۲۵
چینگپاو، ۶۴۵، ۶۴۶
چینود، ۵۸۲، ۵۸۳، ۵۸۴، ۵۸۵
چینوی، ۴۲۴، ۴۲۵، ۴۲۶، ۵۰۳
چینوی ـ سا گار، ۴۲۶
چینه، ۳۹۵
چینی، ۳۹، ۱۹۳، ۲۵۱، ۲۵۵، ۳۶۶، ۳۷۲، ۳۷۵،
۳۷۶، ۴۱۲، ۴۹۵، ۴۹۷، ۵۶۶، ۶۲۹، ۶۳۰، ۶۴۳،
۶۴۴، ۶۴۵، ۶۴۷، ۶۵۲، ۶۵۳، ۶۵۴، ۶۵۵، ۶۵۶،
۶۵۷، ۶۶۰، ۶۶۱، ۶۶۲، ۶۶۴، ۶۶۶، ۶۶۷، ۶۶۸،
۶۷۰، ۷۱۷، ۷۱۹، ۷۲۳، ۷۲۵
چیوالکوف، ۳۱۶

ح

حامی‌نژادان، ۲۶۱
حزقیال، ۲۶۳
حکیم ساحر، ۳۹، ۴۰، ۴۲، ۶۴، ۶۶، ۶۷، ۷۲، ۷۴،
۷۹، ۸۰، ۹۹، ۱۰۰، ۱۰۱، ۱۰۲، ۱۰۳، ۱۰۴، ۱۰۵،
۱۰۶، ۱۰۷، ۱۰۸، ۱۰۹، ۱۱۲، ۱۱۵، ۱۲۸، ۱۵۲،
۱۵۸، ۱۸۰، ۱۸۸، ۱۹۵، ۲۱۴، ۲۱۵، ۲۲۱، ۲۲۲،
۲۲۴، ۲۲۵، ۲۲۶، ۲۲۷، ۲۲۸، ۲۲۹، ۲۳۲، ۲۳۴،
۲۳۵، ۲۸۲، ۳۵۹، ۴۵۱، ۴۶۳، ۴۷۳، ۴۷۶، ۴۷۸،
۴۷۹، ۴۸۸، ۴۹۳، ۴۹۹، ۵۰۶، ۵۰۷، ۵۱۵، ۵۳۱،
۵۳۳، ۵۳۵، ۵۳۷، ۵۴۹، ۶۸۶، ۶۸۷، ۷۰۵، ۷۱۰،
۷۱۱، ۷۳۰، ۷۳۴
حیدر، قطب‌الدین، ۲۱۴، ۵۸۸

خ

خارا گا ـ خولخا، ۲۰۰
خارا ـ گیرگان، ۱۳۲
خاسی، ۴۰۲
خالق ارباب سفید، ۲۹۷
خالقْ مادر مهربان، ۲۹۷
خامو ـ ات، ۲۷۸
خانگالوف، ۱۹۸، ۲۰۵، ۲۴۶، ۲۴۹
خاورمیانهٔ باستان، ۲۳، ۳۳۴، ۶۹۷
خلسه، ۱۳، ۱۴، ۲۳، ۳۰، ۳۱، ۳۹، ۴۱، ۴۲، ۴۳، ۴۴،
۴۵، ۴۶، ۴۷، ۵۱، ۵۲، ۵۳، ۵۴، ۵۸، ۵۹، ۶۰، ۶۱، ۶۵،
۶۹، ۷۶، ۷۷، ۷۹، ۸۳، ۸۴، ۸۵، ۸۶، ۸۷، ۹۱، ۹۹،
۱۰۱، ۱۰۸، ۱۱۴، ۱۱۸، ۱۱۹، ۱۲۶، ۱۲۸، ۱۳۸،
۱۳۹، ۱۴۰، ۱۴۱، ۱۴۳، ۱۴۴، ۱۴۸، ۱۵۱، ۱۵۳،
۱۵۴، ۱۵۶، ۱۶۰، ۱۶۲، ۱۶۴، ۱۶۶، ۱۷۰، ۱۷۱،
۱۷۴، ۱۷۵، ۱۷۷، ۱۸۶، ۱۸۷، ۱۸۸، ۱۹۱، ۱۹۲،
۱۹۶، ۱۹۸، ۱۹۹، ۲۰۴، ۲۰۶، ۲۱۰، ۲۱۲، ۲۱۵،
۲۱۶، ۲۱۸، ۲۱۹، ۲۲۰، ۲۲۱، ۲۲۶، ۲۳۴، ۲۳۵،
۲۳۶، ۲۳۷، ۲۳۸، ۲۵۲، ۲۵۷، ۲۶۶، ۲۷۱، ۲۷۵،
۲۷۷، ۲۷۸، ۲۷۹، ۲۸۰، ۲۸۱، ۲۸۴، ۲۸۵، ۲۸۷،
۲۹۰، ۲۹۱، ۲۹۳، ۲۹۹، ۳۰۰، ۳۰۱، ۳۰۵، ۳۰۷،
۳۰۸، ۳۱۱، ۳۱۵، ۳۲۰، ۳۲۵، ۳۳۹، ۳۴۲، ۳۴۳،
۳۴۴، ۳۴۵، ۳۴۶، ۳۴۷، ۳۴۸، ۳۴۹، ۳۵۰، ۳۵۱،
۳۵۲، ۳۵۳، ۳۵۴، ۳۵۹، ۳۶۰، ۳۶۳، ۳۶۴، ۳۶۵،
۳۶۶، ۳۶۹، ۳۷۰، ۳۷۳، ۳۷۴، ۳۷۵، ۳۷۶، ۳۷۷،
۳۸۱، ۳۸۲، ۳۸۷، ۳۸۸، ۳۹۰، ۳۹۱، ۳۹۲، ۳۹۷،
۴۰۵، ۴۰۶، ۴۱۰، ۴۱۸، ۴۲۲، ۴۳۶، ۴۳۷، ۴۳۸،
۴۳۹، ۴۴۰، ۴۴۱، ۴۴۲، ۴۴۳، ۴۴۶، ۴۴۷، ۴۴۸،
۴۴۹، ۴۵۰، ۴۵۱، ۴۵۲، ۴۵۴، ۴۵۵، ۴۵۶، ۴۵۹،
۴۶۲، ۴۶۳، ۴۶۴، ۴۶۸، ۴۶۹، ۴۷۰، ۴۷۸، ۴۷۹،
۴۸۰، ۴۸۳، ۴۸۴، ۴۸۵، ۴۸۷، ۴۸۸، ۴۸۹، ۴۹۰،
۴۹۱، ۴۹۲، ۴۹۷، ۵۰۰، ۵۰۴، ۵۰۹، ۵۱۰، ۵۱۱،
۵۱۳، ۵۱۴، ۵۱۵، ۵۱۶، ۵۱۸، ۵۲۰، ۵۲۱، ۵۲۲،
۵۲۶، ۵۲۷، ۵۲۸، ۵۳۰، ۵۳۱، ۵۳۵، ۵۳۹، ۵۴۳،
۵۴۴، ۵۴۶، ۵۵۱، ۵۵۲، ۵۵۴، ۵۵۵، ۵۵۶، ۵۵۷،
۵۵۸، ۵۵۹، ۵۶۱، ۵۶۵، ۵۶۶، ۵۶۷، ۵۶۹، ۵۷۰

۵۷۱، ۵۷۲، ۵۷۳، ۵۷۵، ۵۷۷، ۵۷۸، ۵۷۹، ۵۸۰،
۵۸۱، ۵۸۳، ۵۸۴، ۵۸۵، ۵۸۶، ۵۸۷، ۵۸۹، ۵۹۵،
۵۹۶، ۵۹۷، ۵۹۹، ۶۰۱، ۶۰۲، ۶۰۴، ۶۰۵، ۶۰۷،
۶۰۸، ۶۰۹، ۶۱۱، ۶۱۲، ۶۱۳، ۶۱۷، ۶۲۱، ۶۳۱،
۶۳۵، ۶۳۸، ۶۴۲، ۶۵۲، ۶۵۳، ۶۵۴، ۶۵۵، ۶۵۷،
۶۵۸، ۶۵۹، ۶۶۰، ۶۶۱، ۶۶۸، ۶۶۹، ۶۷۴، ۶۷۸،
۶۷۹، ۶۸۰، ۶۸۱، ۶۸۲، ۶۸۴، ۶۸۵، ۶۹۰، ۶۹۲،
۶۹۶، ۶۹۹، ۷۰۰، ۷۰۱، ۷۰۲، ۷۰۴، ۷۰۵، ۷۱۴،
۷۱۵، ۷۲۳، ۷۲۸، ۷۲۹، ۷۳۰، ۷۳۱، ۷۳۲، ۷۳۳،
۷۳۶، ۷۳۷، ۷۳۸
خوبیلخو، ۱۶۹
خوبیلگان، ۱۶۹
خوند، ۶۱۹، ۶۲۰
خینگان، ۲۵۱

د

دئوس اوتیوسوس، ۱۸۳
دئوه، ۶۵۹
داتو، ۵۱۲، ۵۱۳
داچ گویانا، ۲۱۵، ۴۸۵
دارامولون، ۲۲۸
داسونی، ۶۱۶
دا کتیلی، ۶۸۷
دالاتسی، ۲۴۷
داماروِ، ۶۱۳
داما گومی، ۱۸۴، ۱۸۵، ۴۵۷، ۴۵۸، ۴۵۹، ۴۶۰، ۴۶۱،
۴۶۲
دانته، ۵۸۶، ۷۰۹
داونز، ۵۲۲
دایا بروری، ۵۱۶
دایاخان، ۳۷۳
دتو ـ مبا، ۶۴۸، ۶۴۹، ۶۵۰
دتو ـ مبا شی ـ لو، ۶۴۷، ۶۴۸، ۶۴۹، ۶۵۰، ۶۵۱، ۷۳۴
دجارا، ۱۸۸
دجانگار، ۶۲۱
دراویدی، ۴۳۴
دریای بارنتز، ۷۲۷
دزه‌مانیدو، ۴۷۳
دِمتر، ۱۲۹
دمو، ۶۲۹
دمو ـ تاگ، ۶۲۸
دِواتا سانجیانگ، ۴۳۲
دوبرود ژای، ۲۶۲
دوبو، ۵۳۴، ۵۳۵، ۶۸۹
دوروا، ۶۸۰
دوروهنا، ۵۹۱
دوساد، ۶۲۱
دوسون، ۱۷۲، ۲۸۴، ۴۲۹، ۴۳۲، ۵۱۶، ۵۲۶، ۷۰۵
دوکون، ۱۵۷، ۵۱۴، ۵۱۵
دوگون، ۶۸۵
دولگـــان، ۹۲، ۹۴، ۲۳۹، ۲۵۵، ۳۰۲، ۳۵۵، ۳۶۲،
۳۶۴، ۴۱۴، ۶۸۳
دومزیل، ژرژ، ۵۵۵، ۵۵۶
دومونت، لوئیز، ۶۱۹
دونتو، ۱۳۹
دیا ک، ۶۴، ۷۸، ۱۱۷، ۲۳۰، ۲۸۴، ۳۹۵، ۴۱۵، ۴۳۰،
۴۳۱، ۴۳۲، ۵۱۶، ۵۱۷، ۵۱۸، ۵۱۹، ۵۲۰، ۵۲۱،
۵۲۸، ۵۳۰، ۵۳۱، ۶۹۴
دیا کینی، ۶۰۰، ۶۳۷، ۶۴۲
دِیری، ۷۱۲
دیکسه، ۶۰۲، ۶۰۴
دیکسی، اُلد، ۱۸۴
دیکون، ۵۳۱
دیگوئنو، ۱۸۹
دینانگ، ۵۲۲

دیوسکوری، ۴۹
دیوسیگی، ۲۵۲
ر
رابز، رگیال.، ۶۲۸
رادسکو، ژنرال ان.، ۳۲
رادلوف، ۲۴۱، ۲۸۹، ۳۰۰، ۳۰۱، ۳۱۱، ۳۱۵، ۳۲۸، ۵۷۹
رادین، پُل، ۷۲، ۴۷۶
راس ـ پا، ۶۳۲
راسل، جزیره، ۶۸۹
راسموسن، ۱۲۰، ۱۲۴، ۱۶۳، ۱۶۴، ۴۳۷
راسونو، ۶۱۸
راکساسا، ۶۴۰
رال گینگ ما، ۸۹
رامایانه، ۵۹۸
رامستت، ۷۱۸
راهمان، رادولف، ۶۱۹
رموسات، ۶۳۰
رونه، ۲۰۹، ۲۱۰، ۴۸۴، ۴۹۰
روان‌نژند، ۷۳، ۷۹
روت، اچ. ال.، ۵۳۰
رودخانهٔ تاز، ۳۵۲
رودخانهٔ فارست، ۲۲۱
رودرا ـ شیوا، ۶۱۰
رودریگز، رابلز، ۲۰۹، ۲۱۰، ۲۱۲
روزنبرگ، ۷۱۸
روس، ۹۲، ۲۴۲، ۲۵۲، ۵۶۴، ۷۰۶
روماتوف، تیموتی، ۸۷
رهتو، ۶۰۰
ریتن، ۴۲۴
ریزنفلد، ۵۳۱
ریشی، ۵۹۸
ریگان، ۴۵۰
ریگ ودا، ۲۴۹، ۵۹۱، ۵۹۶، ۶۰۲، ۶۰۵، ۶۰۶، ۶۰۹، ۶۱۱، ۶۹۵
ریوت، پل، ۴۹۳
ز
زاتیف، سوفرون، ۸۶
زالموکسیس، ۵۷۲
زامبو، ۲۰۸، ۴۱۲
زردشت، ۵۷۷، ۵۸۳، ۵۸۴، ۵۸۵، ۵۸۶
زلاندنو، ۲۲۳
زلنین، ۷۲
زلنین، ۷۲، ۳۱۱
زوفا، اسلیپ، ۱۴۱، ۱۴۲
زولو، ۶۴
زیبر، ۲۴۷
زیگورات، ۴۰۴، ۴۰۸
زیگورات بابلی، ۲۲۵
زیمین، ۲۲۰
ژ
ژاپسن، ۲۲۳، ۴۱۴، ۴۳۲، ۵۵۸، ۶۷۰، ۶۷۱، ۶۷۲، ۶۷۴، ۶۷۵، ۶۷۷
ژاکون، ۶۴، ۱۶۵، ۲۸۲، ۴۲۶، ۴۲۹، ۴۹۹، ۵۰۴، ۵۰۵
ژی ـ ما، ۶۴۹
س
سااورا، ۶۱۴، ۶۱۷
ساتاپاتا براهمنه، ۵۹۱
ساحر، ۱۳، ۳۹، ۴۰، ۶۷، ۷۲، ۷۹، ۹۹، ۱۱۶، ۱۵۶، ۱۶۶، ۱۷۷، ۲۱۱، ۲۳۳، ۲۴۹، ۲۵۷، ۲۸۲، ۲۸۴، ۲۹۰، ۲۹۳، ۳۵۹، ۳۸۴، ۴۴۷، ۴۴۹، ۴۵۲، ۴۶۳، ۴۷۵، ۴۸۳، ۴۸۶، ۴۸۷، ۴۸۸، ۴۹۱، ۴۹۲، ۵۱۵، ۵۱۹، ۵۲۰، ۵۲۶، ۵۳۳، ۵۳۴، ۵۳۵، ۵۳۶، ۵۳۸، ۵۳۹، ۵۴۰، ۵۴۳، ۵۴۶، ۵۴۷، ۵۴۸، ۵۴۹، ۵۵۹

۵۶۶، ۵۷۳، ۵۷۶، ۵۸۱، ۶۰۰، ۶۲۷، ۶۴۱، ۶۴۷،
۶۵۲، ۶۵۳، ۶۵۴، ۶۵۶، ۶۵۹، ۶۶۰، ۶۶۱، ۶۶۴،
۶۷۵، ۶۷۶، ۶۸۶، ۶۸۷، ۶۸۸، ۶۸۹، ۶۹۱، ۶۹۳،
۶۹۴، ۶۹۵، ۶۹۶، ۷۰۵، ۷۱۱، ۷۱۳، ۷۲۷
ساحور، ۵۲۶
ساراباند، ۲۴۴
ساراوا ک، ۲۱۳
سارگا، ۲۰۲
سارگی، ۹۷
سارماتو ـسکوتیا، ۵۸۱
ساسکاتوان، ۱۸۸
سا کا، ۶۸۹
سا کای، ۴۲۶، ۴۲۷، ۴۲۸، ۴۳۲، ۴۹۹، ۵۰۲، ۵۰۴
سا کایی، ۱۶۷، ۵۰۵
سا کسو گراماتیگوس، ۵۶۳
سا گانی بو، ۲۹۴
سا گای، ۳۲۶
سالمونی، ۶۶۸
سالیش، ۱۷۶، ۱۸۲، ۱۸۵
سامانا، ۷۱۷
سامسون، ۲۴۹
ساموا، ۷۰، ۵۴۲، ۵۴۳
ساموید، ۴۷، ۵۶، ۵۷، ۷۷، ۹۰، ۹۱، ۹۲، ۹۵، ۱۹۵،
۱۹۷، ۲۰۷، ۲۲۵، ۲۲۷، ۲۳۹، ۲۴۳، ۲۵۲، ۲۵۴،
۲۷۳، ۲۷۶، ۳۱۳، ۳۲۲، ۳۳۳، ۳۴۶، ۳۵۰، ۳۵۱،
۳۵۳، ۳۵۴، ۳۵۵، ۳۵۷، ۳۶۰، ۳۸۳، ۳۹۹، ۴۰۰،
۴۰۳، ۴۲۱، ۴۲۲، ۴۳۵
سان‌پویل، ۲۸۵
سانتا کروز، ۵۳۶
سانتال، ۶۱۴، ۶۲۰، ۶۲۲، ۷۲۶
سانجیانگ، ۴۳۲، ۵۲۰، ۵۲۱
سانچی، ۶۲۸
سانقیماقیز، ۲۶۴
سانکه، ۴۸، ۵۵، ۳۴۴، ۳۴۵، ۴۰۳، ۴۲۲
ساوارا، ۱۳۹، ۶۱۴، ۶۱۵، ۶۱۸، ۶۱۹، ۶۲۰، ۶۲۲،
۶۷۴
ساورا، ۱۳۹
ساهود، ۴۹۹
سایان، ۱۳۴، ۳۳۳
سای کونگ، ۶۶۱، ۶۶۲، ۶۶۳، ۶۶۴
سایمالی تاش، ۱۶۹
ساینجی، ۱۴۹
ستاپته براهمنه، ۶۰۶
ستوه، ۱۹۷، ۵۹۳، ۵۹۴
سجادای، ۳۶۲، ۴۰۳، ۴۲۱
سرونگ ـما، ۶۴۷
ساپتی، جزایر، ۵۴۶
سغدی، ۲۰۸، ۷۱۸، ۷۲۵
سکوتیا، ۵۷۳، ۵۷۹، ۵۸۰، ۵۸۱، ۵۸۵، ۵۸۶، ۶۹۰
سکوتیایی، ۵۶۸، ۵۷۰، ۵۷۹
سلانگان، ۴۲۸
سلبز، ۵۱۶، ۵۲۱
سلبز، ۵۲۲، ۵۳۱
سلت، ۱۵۲، ۵۶۱، ۷۰۳
سلسوس، ۲۰۷
سلکنام، ۷۲
سلکنام، ۱۵۴، ۲۲۰
سمادی، ۶۰۸
سمانگ، ۱۰۹، ۱۳۲، ۱۶۷، ۱۷۲، ۲۱۲، ۴۲۴، ۴۲۵،
۴۲۶، ۴۲۸، ۴۹۹، ۵۰۰، ۵۰۴، ۵۰۵، ۷۱۱
سمانگی، ۱۰۹، ۴۹۹
سمورگاثون، ۶۸۰
سندشچف، ۶۱، ۷۵، ۲۰۵، ۶۸۵
سنسکریت، ۵۱۰، ۷۱۷

سویاندو، ۶۰۷
سویانون، ۷۱
سودان جنوبی، ۶۴
سوربی، ۲۴۸
سورینام، ۲۱۵
سوکا، ۶۲۲
سوکای، ۲۴۸
سوکدو، ۱۳۹
سولبونی، ۱۴۲
سولتکس، ۴۹۷
سولده ـ تنگری، ۴۲۰
سولومونار، ۳۵۰
سولومونز، ۵۳۶
سوما، ۶۰۴
سومائرا، ۶۴، ۷۰، ۱۵۱، ۱۵۷، ۱۷۲، ۲۳۳، ۲۸۴، ۴۲۹، ۴۳۳، ۴۹۵، ۵۱۱، ۵۱۴، ۵۱۵، ۵۲۷، ۶۸۹
سومپور، ۴۰۶
سومر، ۴۰۶، ۴۰۷، ۴۱۲
سومور، ۴۰۶
سونگ یو، ۶۵۲
سونیاولوکووا، ۳۶
سوواتون، جان، ۴۴۸
سویوت، ۶۲، ۱۷۷، ۲۵۴، ۲۵۵، ۲۷۰، ۲۷۸، ۲۷۹، ۳۴۸، ۴۰۰، ۴۲۰، ۴۲۳
سیاسو، ۵۱۲، ۵۱۳، ۵۱۴
سیبری، ۱۳، ۲۳، ۳۲، ۳۷، ۴۰، ۴۱، ۴۲، ۴۴، ۴۵، ۴۷، ۴۸، ۴۹، ۵۲، ۵۴، ۵۵، ۵۶، ۶۱، ۶۳، ۶۴، ۶۸، ۷۰، ۷۴، ۷۷، ۸۶، ۸۹، ۹۴، ۹۵، ۹۶، ۹۸، ۹۹، ۱۰۷، ۱۰۸، ۱۱۱، ۱۲۲، ۱۲۴، ۱۲۸، ۱۲۹، ۱۳۵، ۱۳۶، ۱۵۰، ۱۵۲، ۱۵۴، ۱۷۳، ۱۸۷، ۱۸۹، ۱۹۱، ۱۹۶، ۲۰۶، ۲۰۸، ۲۱۳، ۲۱۹، ۲۲۰، ۲۲۳، ۲۳۹، ۲۴۰، ۲۴۵، ۲۴۹، ۲۵۱، ۲۵۳، ۲۶۱، ۲۶۸، ۲۷۰، ۲۷۳، ۲۷۶، ۲۸۰، ۲۸۲، ۲۸۹، ۳۲۲، ۳۲۶، ۳۲۷، ۳۳۲، ۳۴۲، ۳۴۳، ۳۴۵، ۳۵۰، ۳۵۵، ۳۶۴، ۳۶۵، ۳۸۷، ۳۸۹، ۳۹۲، ۳۹۹، ۴۰۳، ۴۰۴، ۴۰۶، ۴۱۲، ۴۱۳، ۴۱۴، ۴۱۶، ۴۱۸، ۴۲۳، ۴۴۲، ۴۶۴، ۴۶۵، ۴۹۵، ۴۹۶، ۴۹۷، ۵۴۸، ۵۵۷، ۵۵۹، ۵۶۴، ۵۶۵، ۵۶۹، ۵۷۰، ۵۸۰، ۵۹۲، ۵۹۴، ۵۹۶، ۶۰۱، ۶۱۰، ۶۱۵، ۶۲۳، ۶۲۶، ۶۳۲، ۶۳۳، ۶۳۵، ۶۴۱، ۶۴۳، ۶۴۹، ۶۵۱، ۶۶۱، ۶۶۸، ۶۷۲، ۶۹۳، ۶۹۴، ۶۹۷، ۷۰۶، ۷۱۹، ۷۲۳، ۷۲۵، ۷۲۷، ۷۳۵
سیبریایی، ۱۹، ۷۶، ۸۵، ۱۱۸، ۱۲۴، ۱۲۵، ۱۳۲، ۱۳۵، ۱۳۶، ۱۵۰، ۱۶۱، ۲۴۲، ۲۴۳، ۲۵۵، ۲۵۸، ۲۸۳، ۳۲۰، ۳۲۷، ۳۳۰، ۳۳۳، ۳۵۳، ۳۵۷، ۳۶۷، ۳۷۵، ۴۱۷، ۴۶۱، ۴۷۳، ۴۸۵، ۴۹۲، ۴۹۴، ۵۵۱، ۵۵۸، ۵۵۹، ۵۷۹، ۵۸۸، ۶۰۱، ۶۰۶، ۶۰۹، ۶۲۱، ۶۲۶، ۷۳۵
سیبو، ۲۰۵، ۴۱۸
سینا کیگا گایلانو، ۱۵۹
سیجد، ۵۶۵
سیجیم، ۱۹۳
سیدایترز، ۱۷۹
سید جالر، ۵۵۹
سیدر، ۳۴۹، ۵۶۵، ۵۶۶، ۵۶۷
سیدکونا، ۵۶۶، ۵۶۸
سیدکونور، ۵۶۵
سیدمن، ۵۶۵
سیدوری، ۱۴۷
سیدوف، سی. دبلیو. ون، ۲۶۳
سی دیا ک، ۲۸۴، ۳۹۵، ۵۱۷، ۵۱۸، ۵۱۹، ۵۲۸
سی دیا کِ ساراوا ک، ۲۳۰
سیروزفسکی، ۵۷، ۷۴، ۷۶، ۱۵۲، ۱۶۲، ۲۴۳، ۲۴۴، ۲۹۰، ۲۹۴، ۳۲۳، ۳۵۶، ۳۶۰، ۳۶۱، ۳۶۲، ۴۱۹
سیکاییوای، ۵۷۳

سیکری، ۷۰
سیکیم، ۶۳۱، ۶۳۲
سیلا، ۴۳۶، ۴۳۷، ۴۳۸، ۴۴۳
سیلان، ۲۸۶
سین‌کیون، ۱۷۹
سیننگ، ۶۷۰
سینوی، ۱۰۹، ۱۷۲، ۲۱۲، ۲۳۰، ۴۲۵، ۵۰۰، ۵۰۲
سیون، ۱۳۷، ۱۶۷، ۳۷۰
سی. هُوار، ۵۸۸

ش

شائو ـ کان، ۶۵۶
شاپکین، کریرو، ۶۸
شاستا، ۶۶، ۱۷۹، ۱۸۰
شاسواپ، ۶۵، ۱۷۶، ۱۸۰
شاشکوف، ۲۴۳
شامانه، ۷۱۸
شا ـ مِن، ۷۱۷
شانگ، ۲۶۶، ۴۹۵، ۶۵۸، ۶۶۳
شاوانو، ۴۷۹
شِبستا، ۴۲۵، ۵۰۰
شبه‌جزیرهٔ مالزی، ۲۳۰، ۴۹۹، ۵۰۴
شرامانا، ۷۱۷
شرودر، ۱۷۰، ۷۲۸، ۷۳۲
شرودر، دومینیک، ۱۷۰، ۷۳۲
شمن، ۱۳، ۱۴، ۲۰، ۲۱، ۲۳، ۳۹، ۴۰، ۴۱، ۴۲، ۴۳، ۴۵، ۴۶، ۴۷، ۴۸، ۴۹، ۵۲، ۵۳، ۵۴، ۵۵، ۵۶، ۵۷، ۵۸، ۵۹، ۶۰، ۶۱، ۶۲، ۶۳، ۶۵، ۶۶، ۶۷، ۶۹، ۷۰، ۷۱، ۷۲، ۷۴، ۷۵، ۷۶، ۷۷، ۷۸، ۷۹، ۸۱، ۸۳، ۸۴، ۸۵، ۸۶، ۸۷، ۸۸، ۸۹، ۹۰، ۹۱، ۹۳، ۹۵، ۹۶، ۹۷، ۹۸، ۹۹، ۱۰۷، ۱۰۸، ۱۰۹، ۱۱۰، ۱۱۲، ۱۱۳، ۱۱۴، ۱۱۵، ۱۱۶، ۱۱۷، ۱۱۸، ۱۲۰، ۱۲۱، ۱۲۲، ۱۲۳، ۱۲۴، ۱۲۵، ۱۲۷، ۱۳۱، ۱۳۲، ۱۳۳، ۱۳۴، ۱۳۵، ۱۳۶، ۱۳۷، ۱۳۸، ۱۳۹، ۱۴۰، ۱۴۱، ۱۴۲، ۱۴۳، ۱۴۴، ۱۴۵، ۱۴۶، ۱۴۷، ۱۴۸، ۱۴۹، ۱۵۰، ۱۵۱، ۱۵۲، ۱۵۳، ۱۵۴، ۱۵۵، ۱۵۶، ۱۵۷، ۱۶۰، ۱۶۱، ۱۶۲، ۱۶۳، ۱۶۴، ۱۶۵، ۱۶۶، ۱۶۷، ۱۶۸، ۱۶۹، ۱۷۰، ۱۷۱، ۱۷۲، ۱۷۴، ۱۷۵، ۱۷۶، ۱۷۷، ۱۷۸، ۱۷۹، ۱۸۰، ۱۸۱، ۱۸۲، ۱۸۳، ۱۸۴، ۱۸۵، ۱۸۶، ۱۸۷، ۱۸۹، ۱۹۱، ۱۹۲، ۱۹۳، ۱۹۴، ۱۹۵، ۱۹۶، ۱۹۷، ۱۹۸، ۱۹۹، ۲۰۰، ۲۰۱، ۲۰۲، ۲۰۳، ۲۰۴، ۲۰۵، ۲۰۶، ۲۰۸، ۲۱۲، ۲۱۳، ۲۱۴، ۲۱۵، ۲۱۷، ۲۱۸، ۲۱۹، ۲۲۰، ۲۲۱، ۲۲۳، ۲۲۴، ۲۲۵، ۲۲۶، ۲۲۷، ۲۳۰، ۲۳۱، ۲۳۳، ۲۳۴، ۲۳۵، ۲۳۶، ۲۳۸، ۲۳۹، ۲۴۰، ۲۴۱، ۲۴۲، ۲۴۳، ۲۴۴، ۲۴۵، ۲۴۶، ۲۴۸، ۲۴۹، ۲۵۰، ۲۵۱، ۲۵۲، ۲۵۳، ۲۵۴، ۲۵۵، ۲۵۶، ۲۵۷، ۲۵۸، ۲۵۹، ۲۶۰، ۲۶۱، ۲۶۵، ۲۶۶، ۲۶۸، ۲۶۹، ۲۷۰، ۲۷۱، ۲۷۲، ۲۷۳، ۲۷۴، ۲۷۵، ۲۷۶، ۲۷۷، ۲۷۸، ۲۷۹، ۲۸۰، ۲۸۱، ۲۸۲، ۲۸۳، ۲۸۴، ۲۸۵، ۲۸۶، ۲۸۷، ۲۸۹، ۲۹۰، ۲۹۱، ۲۹۲، ۲۹۳، ۲۹۴، ۲۹۵، ۲۹۷، ۲۹۸، ۲۹۹، ۳۰۰، ۳۰۱، ۳۰۲، ۳۰۳، ۳۰۴، ۳۰۵، ۳۰۷، ۳۰۸، ۳۰۹، ۳۱۰، ۳۱۱، ۳۱۲، ۳۱۳، ۳۱۴، ۳۱۵، ۳۱۶، ۳۱۷، ۳۱۸، ۳۱۹، ۳۲۰، ۳۲۱، ۳۲۲، ۳۲۴، ۳۲۶، ۳۲۷، ۳۲۸، ۳۲۹، ۳۳۰، ۳۳۱، ۳۳۲، ۳۳۳، ۳۳۴، ۳۳۵، ۳۳۷، ۳۳۸، ۳۳۹، ۳۴۰، ۳۴۱، ۳۴۲، ۳۴۳، ۳۴۴، ۳۴۵، ۳۴۶، ۳۴۷، ۳۴۸، ۳۴۹، ۳۵۰، ۳۵۱، ۳۵۲، ۳۵۳، ۳۵۴، ۳۵۵، ۳۵۶، ۳۵۸، ۳۵۹، ۳۶۰، ۳۶۱، ۳۶۲، ۳۶۳، ۳۶۴، ۳۶۵، ۳۶۶، ۳۶۷، ۳۶۸، ۳۶۹، ۳۷۰، ۳۷۱، ۳۷۲، ۳۷۳، ۳۷۴، ۳۷۵، ۳۷۶، ۳۷۷، ۳۷۸، ۳۷۹، ۳۸۰، ۳۸۱، ۳۸۲، ۳۸۳، ۳۸۴، ۳۸۵، ۳۸۶، ۳۸۷، ۳۸۸، ۳۸۹، ۳۹۰، ۳۹۱، ۳۹۲، ۳۹۳، ۳۹۴، ۳۹۵، ۳۹۷، ۳۹۹، ۴۰۰، ۴۰۱، ۴۰۲، ۴۰۳، ۴۰۴، ۴۰۵، ۴۰۶، ۴۱۰، ۴۱۱، ۴۱۴، ۴۱۵، ۴۱۶، ۴۱۷، ۴۱۸، ۴۲۱، ۴۲۲، ۴۲۳، ۴۲۹، ۴۳۲، ۴۳۴، ۴۳۵، ۴۳۶، ۴۳۷،

۴۳۸، ۴۳۹، ۴۴۰، ۴۴۱، ۴۴۲، ۴۴۳، ۴۴۴، ۴۴۵،
۴۴۶، ۴۴۷، ۴۴۸، ۴۴۹، ۴۵۰، ۴۵۱، ۴۵۲، ۴۵۳،
۴۵۴، ۴۵۵، ۴۵۶، ۴۵۷، ۴۵۸، ۴۵۹، ۴۶۰، ۴۶۱،
۴۶۲، ۴۶۳، ۴۶۴، ۴۶۵، ۴۶۸، ۴۶۹، ۴۷۰، ۴۷۱،
۴۷۲، ۴۷۳، ۴۷۵، ۴۷۶، ۴۷۷، ۴۷۸، ۴۷۹، ۴۸۰،
۴۸۱، ۴۸۲، ۴۸۳، ۴۸۴، ۴۸۵، ۴۸۶، ۴۸۷، ۴۸۸،
۴۸۹، ۴۹۰، ۴۹۱، ۴۹۲، ۴۹۳، ۴۹۴، ۴۹۶، ۴۹۷،
۴۹۸، ۴۹۹، ۵۰۰، ۵۰۱ ۵۰۲ ۵۰۳ ۵۰۴ ۵۰۵
۵۰۷ ۵۰۸ ۵۰۹ ۵۱۰ ۵۱۱ ۵۱۲ ۵۱۵ ۵۱۶
۵۱۷ ۵۱۸ ۵۱۹ ۵۲۰ ۵۲۲ ۵۲۳ ۵۲۴ ۵۲۵
۵۲۶ ۵۲۷ ۵۲۸ ۵۳۰ ۵۳۱ ۵۳۳ ۵۳۴ ۵۳۵
۵۳۶ ۵۳۸ ۵۳۹ ۵۴۰ ۵۴۲ ۵۴۳ ۵۴۷ ۵۴۸
۵۴۹ ۵۵۱ ۵۵۲ ۵۵۳ ۵۵۴ ۵۵۵ ۵۵۷ ۵۵۸
۵۵۹ ۵۶۰ ۵۶۱ ۵۶۲ ۵۶۴ ۵۶۵ ۵۶۶ ۵۶۷
۵۶۸ ۵۶۹ ۵۷۰ ۵۷۱ ۵۷۲ ۵۷۳ ۵۷۴ ۵۷۵
۵۷۶ ۵۷۷ ۵۷۸ ۵۷۹ ۵۸۰ ۵۸۱ ۵۸۲ ۵۸۳
۵۸۴ ۵۸۵ ۵۸۶ ۵۸۷ ۵۸۸ ۵۸۹ ۵۹۰ ۵۹۲
۵۹۳ ۵۹۴ ۵۹۵ ۵۹۶ ۵۹۷ ۶۰۰ ۶۰۱ ۶۰۲
۶۰۳ ۶۰۴ ۶۰۵ ۶۰۶ ۶۰۷ ۶۰۹ ۶۱۱ ۶۱۲
۶۱۳ ۶۱۴ ۶۱۵ ۶۱۶ ۶۱۸ ۶۱۹ ۶۲۰ ۶۲۱
۶۲۲ ۶۲۳ ۶۲۴ ۶۲۵ ۶۲۶ ۶۲۷ ۶۲۸ ۶۳۱
۶۳۲ ۶۳۳ ۶۳۴ ۶۳۵ ۶۳۶ ۶۳۷ ۶۳۸ ۶۳۹
۶۴۰ ۶۴۱ ۶۴۲ ۶۴۳ ۶۴۴ ۶۴۵ ۶۴۶ ۶۴۸
۶۴۹ ۶۵۰ ۶۵۱ ۶۵۵ ۶۵۶ ۶۵۷ ۶۵۸ ۶۵۹
۶۶۰ ۶۶۱ ۶۶۲ ۶۶۳ ۶۶۴ ۶۶۵ ۶۶۶ ۶۶۷
۶۶۸ ۶۶۹ ۶۷۰ ۶۷۱ ۶۷۳ ۶۷۶ ۶۷۷ ۶۷۸
۶۷۹ ۶۸۱ ۶۸۲ ۶۸۳ ۶۸۴ ۶۸۵ ۶۸۶ ۶۸۷
۶۸۸ ۶۸۹ ۶۹۰ ۶۹۱ ۶۹۲ ۶۹۳ ۶۹۴ ۶۹۵
۶۹۶ ۶۹۷ ۶۹۸ ۶۹۹ ۷۰۰، ۷۰۱، ۷۰۲، ۷۰۳،
۷۰۴، ۷۰۵، ۷۱۱، ۷۱۳، ۷۱۴، ۷۱۵، ۷۱۷، ۷۱۸،
۷۱۹، ۷۲۰، ۷۲۱، ۷۲۲، ۷۲۳، ۷۲۴، ۷۲۶، ۷۲۷،
۷۲۸، ۷۲۹، ۷۳۰، ۷۳۱، ۷۳۳، ۷۳۴، ۷۳۵، ۷۳۶،
۷۳۷، ۷۳۸

شمنْ زن، ۴۱، ۶۶، ۸۹، ۹۲، ۹۸، ۱۱۱، ۱۳۳، ۱۳۴،
۱۳۹، ۱۴۰، ۱۸۴، ۲۰۸، ۲۰۹، ۲۱۰، ۲۳۵، ۲۴۵،
۲۴۶، ۲۵۶، ۲۹۳، ۳۰۰، ۳۴۴، ۳۴۵، ۳۷۲، ۳۸۰،
۳۹۳، ۴۸۳، ۴۸۹، ۴۹۰، ۵۰۲ ۵۱۹ ۶۱۵ ۶۱۷
۶۱۸ ۶۲۲ ۶۳۱ ۶۵۶ ۶۵۸ ۶۷۰ ۶۷۱ ۶۷۲
۶۷۳ ۶۷۴ ۶۷۵ ۶۷۶ ۶۸۱ ۷۰۱

شمن «سفید»، ۶۲، ۱۳۶، ۲۰۱، ۲۴۶، ۲۹۵، ۳۰۰،
۷۱۴

شمن «سیاه»، ۶۲، ۲۰۱، ۲۴۶، ۲۹۵، ۳۰۰، ۳۱۷

شمنیسم، ۱۳، ۱۹، ۲۰، ۲۱، ۲۲، ۲۳، ۳۰، ۳۱، ۳۲،
۳۵، ۳۶، ۳۹، ۴۰، ۴۱، ۴۲، ۴۳، ۴۴، ۴۵، ۴۶، ۵۰، ۵۱
۵۲، ۵۴، ۵۵، ۵۶، ۵۷، ۶۱، ۶۲، ۶۳، ۶۶، ۶۷، ۶۸، ۶۹،
۷۰، ۷۲، ۷۳، ۷۵، ۷۶، ۷۸، ۷۹، ۹۵، ۱۰۸، ۱۱۰، ۱۱۳،
۱۱۷، ۱۲۲، ۱۲۶، ۱۲۸، ۱۲۹، ۱۴۰، ۱۴۱، ۱۴۲،
۱۴۳، ۱۴۴، ۱۵۰، ۱۵۴، ۱۶۱، ۱۶۵، ۱۸۲، ۱۸۳،
۱۸۶، ۱۸۸، ۱۹۰، ۱۹۴، ۱۹۵، ۱۹۶، ۱۹۸، ۲۰۵،
۲۰۸، ۲۱۲، ۲۱۹، ۲۲۰، ۲۳۷، ۲۳۹، ۲۴۵، ۲۶۳،
۲۶۷، ۲۶۸، ۲۷۰، ۲۸۲، ۲۸۹، ۲۹۳، ۳۲۸، ۳۳۵،
۳۳۷، ۳۴۵، ۳۴۸، ۳۴۹، ۳۵۰، ۳۵۳، ۳۵۵، ۳۶۶،
۳۶۷، ۳۶۸، ۳۷۰، ۳۷۲، ۳۷۳، ۳۷۵، ۳۷۶، ۳۷۸،
۳۸۰، ۳۸۳، ۳۸۴، ۳۸۶، ۳۸۷، ۳۸۸، ۳۸۹، ۳۹۲،
۳۹۴، ۳۹۵، ۳۹۶، ۴۰۴، ۴۰۵، ۴۱۳، ۴۲۳، ۴۲۴،
۴۲۹، ۴۳۲، ۴۳۵، ۴۳۶، ۴۴۰، ۴۴۷، ۴۴۸، ۴۴۹،
۴۵۰، ۴۶۵، ۴۶۹، ۴۷۰، ۴۷۵، ۴۷۹، ۴۸۰، ۴۸۱،
۴۸۵، ۴۹۱، ۴۹۲، ۴۹۴، ۴۹۷، ۴۹۸، ۴۹۹، ۵۰۲،
۵۰۴، ۵۰۶، ۵۰۸، ۵۱۱، ۵۱۲، ۵۱۶، ۵۱۹، ۵۲۱،
۵۲۳، ۵۲۸، ۵۳۱، ۵۳۳، ۵۳۴، ۵۳۵، ۵۳۸، ۵۴۲،
۵۴۷، ۵۴۸، ۵۴۹، ۵۵۱، ۵۵۲، ۵۵۳، ۵۵۵، ۵۵۶،
۵۵۷، ۵۵۸، ۵۵۹، ۵۶۰، ۵۶۴، ۵۶۵، ۵۶۶، ۵۶۷،
۵۶۸، ۵۶۹، ۵۷۳، ۵۷۵، ۵۷۶، ۵۷۸، ۵۸۰، ۵۸۱،
۵۸۴، ۵۸۵، ۵۸۶، ۵۸۷، ۵۸۸، ۵۹۰، ۵۹۷، ۵۹۸

۶۰۶، ۶۰۷، ۶۰۸، ۶۰۹، ۶۱۲، ۶۱۳، ۶۱۴، ۶۱۷،
۶۱۹، ۶۲۰، ۶۲۱، ۶۲۳، ۶۳۰، ۶۳۱، ۶۳۳، ۶۴۲،
۶۴۳، ۶۴۵، ۶۴۶، ۶۴۷، ۶۴۸، ۶۵۵، ۶۵۸، ۶۶۰،
۶۶۱، ۶۶۳، ۶۶۴، ۶۶۶، ۶۶۷، ۶۷۰، ۶۷۱، ۶۷۲،
۶۷۴، ۶۷۵، ۶۷۷، ۶۸۱، ۶۸۲، ۶۸۸، ۶۸۹، ۶۹۲،
۶۹۸، ۷۱۳، ۷۱۷، ۷۱۹، ۷۲۰، ۷۲۱، ۷۲۲، ۷۲۳،
۷۲۴، ۷۲۶، ۷۲۷، ۷۲۸، ۷۲۹، ۷۳۲، ۷۳۴، ۷۳۵
شن، ۶۵۷، ۶۵۸، ۶۵۹
شوتادوپیا، ۵۹۸، ۵۹۹
شوت، دبلیو.، ۷۱۷
شور، ۲۴۱
شوشون، ۱۷۹
شیتا، ۲۰۲
شیروکوگوروف، ۵۹، ۱۴۰، ۱۹۱، ۲۴۵، ۲۵۵، ۲۵۶،
۲۶۸، ۲۷۶، ۳۶۶، ۳۷۱، ۳۷۲، ۳۷۳، ۳۷۴، ۳۷۵،
۷۱۹، ۷۲۰، ۷۲۱، ۷۲۲، ۷۲۳، ۷۲۶
شیلی، ۷۱، ۱۰۹
شینیکوچی، ۶۷۲

ص

صاحب ـ جوش، ۶۹۰

ع

علف جیمسون، ۱۸۹
عیسی، ۱۲۹، ۴۰۹

ف

فالاهی، ۵۱۵
فانیا، ۳۲۹، ۳۳۰، ۳۳۱
فِرداکرتشمار، ۶۷۷
فردریش، ۲۱۵، ۲۶۰، ۲۶۱، ۲۶۴، ۲۶۵، ۷۲۸
فروبنیوس، ۲۶۱، ۶۹۵
فروشی ـ یشت، ۵۸۵
فرونتالیس، ساتورا، ۲۶۶
فریتزمیر، ۵۸۸
فریجا، ۵۶۵، ۵۶۶
فریزر، ۲۶۱، ۵۲۲، ۶۹۵
فلوریدا، ۵۳۶
فنلاندی، ۱۳۶، ۲۰۸، ۳۵۰، ۳۹۹، ۴۹۵، ۷۰۲
فوجی، ۲۲۰
فورموسا، ۵۳۱، ۶۶۲، ۶۶۳
فوکس، ۴۹۷
فیثاغورث، ۵۷۱، ۵۷۵، ۵۷۶، ۵۷۷
فیجی، ۶۶۳
فیلیپینی، ۵۳۱
فیندیزن، ۲۵۸، ۷۲۸
فیوجی، ۴۹۴

ق

قات، ۵۳۲
قام، ۴۱، ۷۱۸
قزاق ـ قرقیز، ۶۳، ۷۷، ۷۸، ۲۵۲، ۳۳۹، ۳۴۲، ۳۴۳
قطب شمال، ۳۱، ۴۵، ۴۷، ۵۰، ۵۲، ۵۶، ۶۴، ۶۸، ۶۹،
۷۲، ۷۳، ۸۸، ۹۴، ۱۳۱، ۱۵۰، ۱۵۱، ۱۷۱، ۱۹۴، ۲۴۰،
۲۵۶، ۲۶۷، ۲۷۰، ۳۱۴، ۳۴۹، ۳۵۷، ۳۷۸، ۴۰۰،
۴۰۲، ۴۲۱، ۴۳۵، ۵۹۰
قفقازی، ۵۷۹، ۵۸۰، ۵۸۲
قنطورس، ۵۶۹

ک

کائوکیرینا، ۴۱۲
کائولا، ۵۴۳
کائولو، ۵۴۱، ۵۴۲
کائومانیک، ۱۲۱، ۱۲۳
کاپنوباتای، ۵۷۳
کاتا اوپانیشاد، ۷۰۳
کاتانوف، ۴۲۰
کاتشینا، ۲۹۱
کاتولیک، ۶۹۸

کاچین، ۶۴۴
کاخین، ۶۶۲
کادانگ بالوک، ۵۰۲
کاراکام، ۳۰۰
کاراکوش، ۳۰۹
کاراگاس، ۲۵۴، ۲۵۵، ۲۷۹، ۴۲۳
کاراتین بو، ۲۹۴
کارجالاینن، ۵۶، ۷۶، ۱۶۱، ۲۵۲، ۳۴۵، ۳۴۷، ۴۰۳، ۴۱۹
کارشوت، ۳۱۱
کارگینز، ۳۲۶
کارن، ۶۴۴، ۶۶۲
کارِنْ، ۴۹۹، ۵۰۱
کاری، ۴۹۹
کاریب، ۱۱۲، ۱۶۵، ۱۷۲، ۲۱۵، ۲۱۹، ۲۲۰، ۲۲۱، ۲۲۳، ۴۸۵
کازاتااوری، ۳۲۹
کاستاگنی، ۱۷۳
کاسترین، ۳۳۳
کاستور، ۴۹
کاشین، ۶۲۲
کاشیناوایی، ۱۵۴
کاکاد ـای ـدایتیک، ۵۸۲
کالائو، ۳۸۳، ۳۸۶
کالمیک، ۲۰۸، ۲۶۶، ۳۹۹، ۴۰۶، ۴۱۲
کالیپسو، ۱۴۷
کالیفرنیا، ۷۸، ۱۱۳، ۱۷۹، ۱۸۱، ۱۸۴
کالیفرنیای جنوبی، ۱۸۰، ۱۸۹، ۱۹۰
کالیفرنیای شمالی، ۶۶، ۱۱۳، ۱۷۹، ۱۸۰، ۱۸۴، ۴۰۰
کام، ۴۱، ۶۲، ۶۳، ۷۳، ۳۰۲، ۳۰۳، ۳۰۴، ۳۰۶، ۳۰۷، ۳۰۹، ۳۴۲، ۷۱۸، ۷۲۶
کامپا، ۱۵۳
کامچادال، ۱۷۷، ۲۶۸، ۳۹۳، ۳۹۴
کامستور، پطرس، ۴۰۹
کاملانی، ۲۵۴
کامی، ۴۱
کامیکوچی، ۶۷۲
کامیلاروی، ۲۲۵
کان، ۳۰۶
کانپاتیا، ۲۶۵
کانیشکا، ۶۱۴
کاوانسگی، ۶۶۲
کاوایی سو، ۱۸۹
کاهتیر ـکاگتان بورای ـتوبون، ۲۹۸
کاهو، ۵۴۶
کاهویلا، ۱۸۰
کاهویلا، صحرا، ۱۸۰
کایاک، ۱۶۴
کای دانر، ۷۷، ۲۴۹، ۲۵۸، ۳۴۸، ۳۶۰
کایراکان، ۱۶۰، ۳۰۵، ۳۰۶، ۳۱۳، ۳۱۴، ۴۱۸، ۴۱۹
کایسوگان تنگری، ۴۱۹
کاینگانگ، ۴۸۶
کبرینوی، ۵۷۳
کپیله‌وستو، ۶۲۵
کِت، ۱۳۵، ۳۳۸
کِتْ، ۲۵۳
کتاب مردگان تبتی، ۱۲۳، ۶۱۰، ۶۳۹، ۶۴۶، ۶۴۹
کدای ماکسین، ۶۸۳، ۶۸۴، ۶۸۵، ۶۸۶
کرشنر، هورست، ۶۹۷، ۷۲۷
کرملی، ۶۹۹
کِرو، ۱۷۹
کروبر، ای. ال.، ۲۶۹
کروک، ویلیام، ۶۲۱

کِری، ۱۵۷
کسین، ۵۹۶
کشمیر، ۶۵۹
کلاپروت، جی. اچ.، ۶۳۰
کلازومنا، ۵۷۰
کلالام، ۶۶
کلاماس، ۶۶، ۱۷۹
کلانتان، ۷۰، ۳۵۹، ۵۰۱، ۵۰۲، ۵۰۹، ۵۱۰
کلانتانی، ۱۶۷
کلنل کالینز، ۹۹
کلوتمِشترا، ۴۹
کلوس، آلویس، ۵۵۹، ۷۲۸
کلیما کس، ۲۰۷، ۷۰۷
کلیما کوس، یوحنا، ۷۰۹
کِنا، ۵۴۱
کِنای، ۵۴۱
کِتا، ۵۰۵
کنتاوروس، ۵۶۹
کنفوسیوس، ۶۶۰
کنفوسیوسی، ۶۵۴
کنگو، ۶۸۶
کنگو ـ باسونگو، ۶۸۶
کنوفونتوف، ۸۸، ۹۷، ۱۹۶
کِنیکی اُیونا، ۲۹۴
کوئی، ۶۶۰
کوئی ـ جو، ۶۵۹
کُوا کیوتْل، ۲۳۱
کوالا لانگات، ۴۲۸
کوبایکو، ۳۳۳، ۳۳۴
کوبنو، ۶۵، ۱۱۰، ۴۸۶
کوبو، ۴۳۲، ۵۱۵
کوبوز، ۲۸۰
کوپرتینو، ۲۱۴، ۶۹۸
کوپرز، ۲۱، ۴۹۳، ۷۲۶
کوپرولوزاده، ۵۸۹
کوپیتجا، ۱۰۵
کوت، ۳۲۳
کوتچای، ۳۶۲
کوتو، ۴۸۶
کوجیکی، ۶۷۳
کوچا، ۶۵۹
کورا، ۵۴۱
کورت، ۶۸۷
کورکو، ۶۲۰، ۶۸۱
کورکوتجی، ۱۰۵، ۱۰۶
کورموس، ۳۱۰، ۳۲۴
کورنای، ۷۱۲
کورون، ۲۴۷
کوریا ک، ۴۸، ۲۶۶، ۲۶۸، ۳۲۴، ۳۸۰، ۳۸۳، ۳۸۴، ۳۸۵، ۳۸۶، ۳۹۴، ۳۹۹، ۷۱۱
کوسینگاس، ۵۷۳، ۷۰۷
کوکاسوس، ۱۵۰
کوکاما، ۴۸۶
کوکچی، ۳۸۹
کوکسو، ۱۱۳
کوکوپا، ۱۸۹
کوگوس، ۳۶۱
کولاریایی، ۶۱۹
کولبوگا، ۲۴۷، ۲۴۸
کولبوگاها، ۲۴۷
کولین، ۲۲۵، ۲۴۵، ۷۱۲
کوماندین، ۱۴۸، ۲۸۲، ۳۱۱
کونلون، ۶۶۴
کونیبو، ۱۵۳

کروری، ۳۳۰
کوه مِرو، ۴۰۶، ۴۰۷، ۶۴۰
کویو، ۶۵۷
کیرام، ۵۲۳
کیلانک، ۴۴۶
کیلِت، ۳۹۰، ۳۹۴
کیموئِت، ۴۲۶، ۶۱۶
کیتارا، ۶۱۵
کیوای پاپوان، ۱۱۶
کیهان‌شناسی، ۲۳، ۲۲۳، ۲۳۲، ۲۴۳، ۳۹۷، ۴۰۰، ۴۰۵، ۴۰۷، ۴۱۱، ۴۲۳، ۴۳۰، ۴۸۰، ۵۲۱، ۵۸۷، ۵۹۴، ۷۲۴، ۷۲۵، ۷۳۱
کیهان‌نمایی، ۲۳۹

گ

گئورگی، ۲۷۶
گائوکیرینا، ۲۰۸
گابریلینو، ۱۸۹، ۴۶۷
گارابانسیاس، ۳۵۰
گارو، ۶۰۶، ۶۴۴، ۶۷۹
گارودمان، ۵۸۶
گاریده (= گارودا)، ۴۰۷
گاگازی، ۲۶۲
گالان، ۱۷۴
گالاهای کنیا، ۴۰۲
گالْذر، ۱۷۴
گالْذرس فادیر، ۵۵۹
گانجکا، ۳۵۴
گانیتا، ۶۱۴
گانیکا، ۹۰، ۳۵۴
گاوِی آنتو، ۵۳۰
گتوم ـ مو، ۶۳۸
گجالار، ۵۶۲
گچود، ۶۳۵
گرابنر، ۷۱۲
گرابنر، ۲۱، ۷۱۲
گرانانور، ۳۶۱
گرانت، مارسل، ۶۵۳
گرجی، ۵۸۰، ۵۸۱
گروب، دبلیو.، ۳۳۱
گروتللو، ۶۹۹
گرونبرگ، تی. کوخ، ۷۸
گِرونودِل، ۲۶۴
گریمنیسمال، ۵۶۱
گرینلند غربی، ۱۱۹
گِزا رُحِیم، ۳۵۰
گِسیکگور، ۲۰۲
گشن راب می بو، ۶۳۲
گلدی، ۷۴، ۷۵، ۱۳۷، ۱۳۸، ۱۴۰، ۱۹۷، ۲۵۵، ۲۷۰، ۳۲۱، ۳۲۷، ۳۲۹، ۳۳۲، ۶۴۰
گلگته، ۴۰۹
گلوور، ۳۶
گُمَنه، ۵۹۸
گنا ـ کری ـ بُستان ـ پو، ۶۲۸
گندهاره، ۵۹۷
گورانی، ۱۵۴، ۴۸۲
گوتری، دبلیو.، کا. سی.، ۵۶۹
گوراخناس، ۲۶۵
گورکاویچ، دونین، ۵۵
گورو، ۵۱۳، ۶۶۶
گولوبو، ۲۸۳
گوند، ۹۸، ۶۲۱، ۶۸۰، ۷۰۵
گوندانی، اِن. اِل.، ۵۵
گوند ـ پاردهان، ۶۸۰
گونوثر، ۶۷۵

گوییِنا، ۱۷۳
گیدجور، ۵۶۵
گیسلا ساگا، ۵۶۱
گیلفا گینینگ، ۵۶۲
گیلگمش، ۱۴۷، ۴۶۸
گیلگیت، ۶۲۹
گیلن، ۱۰۳، ۱۰۴
گینه، ۶۴، ۱۲۸، ۴۹۵، ۵۳۴

ل

لابرادور، ۱۱۹، ۲۶۶، ۶۳۹
لابورده، ۲۲۰
لا ـ چو، ۶۵۰
لارو کاج، ۶۸۰
لاسکاوکس، ۶۹۷، ۷۲۷، ۷۲۸، ۷۲۹
لا گهیمان، ۵۹۸
لالو، مارسل، ۶۳۹
لاما، ۱۹۸، ۳۶۶، ۶۳۰، ۶۳۴، ۶۳۵، ۶۳۹، ۶۴۳، ۶۷۰، ۷۱۹، ۷۲۱، ۷۲۲، ۷۲۳
لامائیست، ۲۸۲، ۳۲۶، ۳۷۵، ۶۳۹، ۷۱۹
لامائیسم، ۱۹۴، ۲۶۶، ۴۰۶، ۶۱۴، ۶۲۵، ۶۳۳، ۶۴۱، ۶۴۲، ۶۷۰، ۷۲۰، ۷۲۱، ۷۲۳، ۷۲۴، ۷۳۱
لانسیلوت، ۷۰۲
لانکان، ۴۹۰
لایارد، ۷۰، ۷۲، ۵۳۱
لایارد، جی. دبلیو.، ۷۰
لِبِد، ۲۴۱، ۲۸۰
لَپ، ۵۶، ۷۷، ۱۳۶، ۱۶۳، ۱۶۷، ۱۷۱، ۲۶۱، ۲۷۷، ۲۸۱، ۲۸۲، ۳۴۳، ۳۴۸، ۳۴۹، ۳۵۰، ۳۶۴، ۳۹۹، ۴۰۳، ۴۲۲، ۴۳۵، ۴۹۶، ۵۶۵
لپچا، ۴۳۱، ۶۳۱
لپچا بابن ـ پو، ۶۳۱
لدنا، ۴۹
لِروی، اولیور، ۶۹۸
لسبوس، ۵۷۴
لِسوتو، ۲۳۴
لوئب، ۷۰
لوئی، ۴۹۶
لو ـ بو، ۶۴۷
لوپا، ۵۰۸، ۵۱۰، ۵۱۱
لوپاتین، ۳۷۶، ۳۷۷
لوشای، ۶۴۴
لوفر، ۶۳۴، ۷۱۷
لوکا سینا، ۵۶۵
لوکی، ۵۶۶
لول نارونگ، ۱۱۵
لولو، ۲۶۶، ۳۲۸، ۶۲۲، ۶۴۳، ۶۴۴، ۶۴۵، ۶۴۶
لونگا، ۱۸۸
لویی، رابرت اچ.، ۴۶۴، ۴۹۵
لویی زنو، ۱۱۳، ۱۸۹
لهتیسالو، ۹۰، ۹۵، ۱۷۴، ۲۷۹، ۳۵۴، ۴۰۳
لی‌بین‌ها را، ۸۹
لیتارد، ۶۴۵
لیکا، کزاپ، ۶۸، ۷۰
لیگوی، ۴۲۴
لیلوئت، ۱۷۹
لینگوپن، ۶۸۰
لیو آن، ۶۵۶
لیونگمن، والدمار، ۲۶۱

م

منو، ۶۴۶
مانوری، ۲۲۳، ۵۴۰، ۵۴۳، ۷۱۲
مانوی، ۵۳۲، ۵۳۹
ماپیک، ۴۲۶، ۴۲۸
مات چینوی، ۵۰۳

مساچی، ۱۱۱، ۲۰۹، ۲۱۰، ۲۱۱، ۲۱۲، ۲۳۵، ۴۸۳، ۴۸۴، ۴۸۷، ۴۸۹، ۴۹۰، ۴۹۱، ۴۹۲، ۴۷۹
مادا گاسکار، ۴۶۳
مارا، ۱۰۶، ۱۰۷، ۱۰۸، ۲۲۸
مارانه، ۵۴۳
مارا کا، ۲۸۴
مارا کو، ۲۱۸
مارانگ دئورا، ۶۲۲
ماربیتو، ۶۷۳
مارکا پاندوم، ۶۸۰
مارکوت، ۳۰۶
مارکوساس، جزایر، ۵۴۱
مارکوسان، ۵۴۶
ماریا، ۵۸۴
ماریکوپا، ۱۸۱
ماریندی، ۶۹۳
مارینر، ۵۴۵
ماساتو اوکا، ۶۷۱
ماسا گیت، ۵۷۹
ماسپرو، ۶۵۹
ما کِت، ۷۰۷
ما کوسی، ۶۵
ما کی، ۲۱۴
ما گیار، ۵۰، ۵۸۱، ۶۹۱
مالاخای، ۲۵۲
مالا کا، ۵۲۷
مالا کوت، ۶۸۰
مالر، ۶۲۰
مالزی، ۶۴، ۱۰۹، ۱۱۶، ۱۶۵، ۱۶۷، ۱۷۲، ۲۱۲، ۲۸۲، ۴۲۴، ۴۲۹، ۴۹۳، ۵۰۲، ۵۰۴، ۵۰۵، ۵۰۸، ۵۱۱، ۵۲۳، ۵۲۶، ۶۴۲، ۶۸۹، ۷۲۷
مالکولا، ۷۰، ۱۰۸، ۲۱۴، ۵۳۳، ۶۹۳، ۶۹۴
مالکولایی، ۱۱۵
مالو، ۲۶۸
مامپوی، ۳۱۵، ۳۱۶
مامپیس، ۴۲۶
مانا، ۶۸۹
مانابوزو، ۴۷۹
مانا سی، ۲۳۵، ۴۸۲، ۴۸۳
مانا سیکا، ۴۸۵
مانانگ، ۱۱۷، ۳۹۵، ۵۱۷، ۵۱۸، ۵۱۹
مانای، ۵۳۷
مانچن ـ هلفن، ۲۷۸
مانچو، ۵۸، ۵۹، ۱۹۱، ۱۹۴، ۱۹۵، ۲۳۹، ۲۵۲، ۲۵۵، ۲۵۸، ۳۳۴، ۳۷۱، ۳۷۲، ۶۶۱، ۷۱۸، ۷۱۹، ۷۲۰
مانربونده، ۶۷۹، ۶۸۷
مانگار، ۷۰۵
مانگارِوا، ۵۴۳
مانگایی، ۵۴۱
مانیا ک، ۳۰۰
مانی توبا، ۱۸۸
مانی، (در فایب پیدا نشد).
مانیدو، ۴۷۴
مانی کیسو، ۵۳۶
ماوس، مارسل، ۱۵۶
مایایا، ۵۹۹
مای ـ جونگ ـ کان، ۳۴۶
مایدو، ۱۱۳، ۲۸۶، ۴۰۰
مایدوشمالی، ۱۸۰، ۱۸۲
مایدوهای شمالی، ۱۷۹
مایکابسی، ۲۴۷
مأثوری، ۱۴۶
متاواند، ۶۸۰
مترو، ۷۲، ۷۸، ۱۱۱، ۱۵۴، ۲۰۹، ۲۱۰، ۲۲۰، ۴۹۰

مجارستانی، ۱۶۹، ۲۱۴، ۲۷۹، ۳۵۰، ۶۹۷، ۷۳۵
مجمع سایتانی، ۹۸
مجیمه نیکایه، ۵۹۳
محمد(ص)، ۵۵۴
محور جهانی، ۴۲۴، ۵۹۲، ۶۲۳، ۶۲۸، ۶۴۰، ۶۵۱، ۷۱۳
مِدِنا، ۱۲۹
مذهب رقص ارواح، ۲۳۶، ۲۳۷
مردا ک، جورج پیتر، ۳۷
مردگان تبتی، ۱۲۳، ۶۱۰، ۶۳۹، ۶۴۶، ۶۴۹
مرگن تنگری، ۴۱۹
مِزیا ک، ۶۹
مریتوپاشا، ۶۱۲
مژولنیر، ۲۶۳
مشیبیتزو، ۶۷۳
مصر، ۲۶۴، ۴۰۳، ۶۹۷، ۷۰۶
(معبد) دلفی، ۵۶۸
مغولستان، ۲۶۶، ۶۷۰، ۷۲۰، ۷۲۱
مکزیک، ۱۶۶، ۶۲۶، ۶۲۷
مک‌گوییر، ویلیام، ۳۶
مگه، ۵۸۴
ملانزی، ۲۲۳، ۴۲۸، ۴۹۳، ۴۹۵، ۵۲۵، ۵۲۸، ۵۳۱، ۵۳۳، ۵۳۵، ۵۳۶، ۵۳۷، ۵۳۸، ۷۱۱
منانکابو، ۱۵۷
منانگابوهای سوماترا، ۴۳۳
متاوی، ۷۰، ۱۵۷، ۱۵۸، ۱۷۲، ۲۳۳، ۲۸۴، ۵۱۵
مِنتِنگ، ۴۲۷
منچوریا، ۵۸، ۶۰، ۷۷، ۱۹۲، ۲۵۱، ۳۷۰، ۳۷۱، ۳۷۴، ۶۳۸، ۶۹۱، ۷۲۰
مندزکورا، ۴۹۳
منری، ۳۵۹
مِنریک، ۶۹
منس، ۶۹۵
مِنگین، ۴۲۵
منومینی، ۱۱۴، ۱۷۲، ۴۷۲، ۴۷۶، ۴۹۷
موتالاوا، ۵۳۷
موجو، ۴۸۲
مودای، ۶۷۵
مودی، جی. جی.، ۲۶۴
مورای سفلی، ۱۵۷
موردوکان، ۳۰۶
موری، ۵۲۲
موریا، ۴۸۴، ۵۵۸، ۶۲۰، ۶۸۰، ۶۸۱
موریس، ۶۸۲
موسائوس، ۵۷۰
موسباخ، ۲۱۰، ۲۱۱
موسو، ۵۷۵، ۶۴۶، ۶۴۷، ۶۴۸
موسی، ۵۷۷
موکات، ۱۸۰
مولا دجادی نابولون، ۴۳۳
مولی، ۲۶۰، ۵۷۹، ۵۸۰
مو ـلیان، ۶۶۵، ۶۶۶
مولی، کارل، ۵۷۹
مومپانریلانگا، ۵۲۱
مومییماته، ۵۲۲
مو ـمونتو، ۳۳۳
مونتا گ سامرز، ۱۶۷
مونتانا، ۱۸۸
موندا، ۶۲۰، ۶۲۱، ۶۲۲، ۶۲۳، ۶۸۷، ۷۲۶
موندادجی، ۱۰۵
مونکانینجی، ۱۰۵، ۱۰۶
مونگور، ۶۷۰
مونو، ۶۶
مونی، ۲۴۹، ۵۹۶، ۵۹۷، ۶۰۱

مونین، ۵۵۹
موها گیر، ۶۲۱
موهاو، ۱۸۱
مهاباراتا، ۵۹۸، ۵۹۹
می، ۶۴۷
میترایی، ۲۰۶، ۲۰۷، ۷۰۷
میترایی، ۲۰۶، ۲۰۷، ۷۰۷
میجی، ۴۷۴، ۴۷۵
میجیس، ۴۷۳، ۴۷۴
میچیل، ۷۶
میخائیل استپانوف، ۹۷
میخائیلف، ۱۴۲، ۱۴۳
میدی، ۱۸۱، ۴۷۲، ۴۷۳، ۴۷۴، ۴۷۵، ۴۷۶
میدی ویگان، ۴۷۴
میدی‌وی‌وین، ۲۳۷، ۴۴۹، ۴۶۸، ۴۶۹، ۴۷۱، ۴۷۲، ۴۷۳، ۴۷۵، ۴۷۶، ۴۷۹
میسولته، ۵۸۱
میسیایی، ۵۷۳
میکو، ۶۷۳، ۶۷۵
میکوگامی، ۶۷۳
میکولای، ۹۰
میلتون، ۶۲۷
میمیر، ۵۶۰، ۵۷۴
مینابوزو، ۴۷۳
میندانائو، ۷۱
مینگ، ۳۷۲، ۷۲۰
مینوئت، ۲۴۴
مینونگارا، ۱۰۶
میؤ ک، ۱۱۳
میری، ۱۵۸

ن

نادل، ۷۳، ۷۹
نار، کارل جی.، ۷۲۷
نارینیری، ۷۱۲
ناسیکیتاس، ۶۱۱
نا کایاما تارو، ۶۷۱
نا ـ کهی، ۶۳۰، ۶۴۶، ۶۴۷، ۶۴۸، ۶۵۱
نا گا، ۴۳۴، ۶۱۴
نا گاتیا، ۱۰۰
نا گوال، ۱۶۶
نام، ۲۹۹
نایما، ۶۴
ندا ـ پا، ۶۴۷
نژپرس، ۶۶
نسپیلم، ۲۸۶
نِگریتو، ۶۴، ۲۳۰، ۴۹۹، ۵۰۰، ۵۰۱، ۵۰۳
نگلین، ۶۹۵
نگیلاتون، ۴۸۳، ۴۸۴
نوبا، ۱۱۴، ۲۳۴
نوزلگ، ۱۶۳، ۲۹۹
نوم، ۴۷، ۳۱۳، ۳۳۳، ۳۵۳، ۴۰۳، ۴۱۹
نوییِنگ، ۶۵۳
نیاس، ۲۳۳، ۵۱۴
نیاسان، ۲۳۳، ۴۳۴، ۵۱۵
نیبرگ، ۵۸۳، ۵۸۴
نیروانا، ۵۹۴، ۵۹۵
نیریتی، ۶۰۵، ۶۱۱، ۶۱۲
نیکاما، ۲۴۷
نیکوبار، ۵۰۶، ۵۰۷، ۵۰۸، ۵۲۶
نیکیما، ۲۴۷
نیگوراسون، ۲۴۷
نیل، ۲۴۹، ۲۶۸، ۴۰۲
نیمت، ۷۱۷
نیمگان، ۳۲۹

نین ـ جومو، ۶۳۱
نینْوا، ۵۱۵
نیو، ۷۰
نیوزیلند، ۲۲۳، ۵۴۱، ۷۰۳، ۷۱۲
نیوهبریدز، ۶۴
نیهونجی، ۶۷۳
و
وابینو، ۴۷۱، ۴۷۲
واتسون، ویلیام، ۶۶۸
وارامونگا، ۱۰۴، ۱۰۵
واربورتون رنجز، ۱۰۰
وارونا، ۳۱۴، ۵۵۱، ۵۵۶، ۶۱۱، ۶۱۲
واستونی، ۳۹۹
واسیلیف، ۳۶۳، ۳۶۴
واسیوگان، ۵۶، ۱۶۱، ۲۶۶، ۲۹۲، ۳۴۵، ۳۴۶، ۴۱۲، ۴۱۹
وا کا، ۵۴۴
والاپای، ۱۸۱
والز، کواریتج، ۲۸۴
والکوره، ۵۵۹
و. الوین، ۶۸۰
واناتو، ۶۴
وانگ چونگ، ۶۶۰
وانیچلی، ۶۵۶
وایروکانا، ۶۳۳
وایکینگ فوند، ۳۲
واینامویننن، ۷۰۲
وایوی، ۵۸۳
وتژابالوک، ۱۰۰، ۲۲۸
وتیا ک، ۵۶
ودایسی، ۱۶۱، ۲۱۳، ۲۹۲، ۳۱۴، ۴۸۷، ۵۸۴، ۵۹۲، ۵۹۳، ۵۹۶، ۶۰۴، ۶۱۰، ۶۱۳، ۶۳۸، ۶۹۴، ۷۱۴
وراتیا، ۵۹۷
وربیتسکی، ۳۰۲، ۳۱۱
وژشوکی، ۲۴۷
وُروندژری، ۲۲۸
وژکوویتز، نبسکی، ۶۳۲
وقایع‌نامه‌های نروژی، ۵۶۲، ۵۶۴
وگول، ۵۰، ۵۵، ۷۶، ۴۲۲، ۵۸۷
ولا کهر، ۶۴۴
ولگا، ۴۷، ۴۲۰، ۵۶۴
وُمبرو، ۲۲۶
وِنتر، گروس، ۱۷۹
وندیداد، ۵۸۵
وَنَسپتی، ۵۹۱
وَنکوور، جزیره، ۲۳۰
وو، ۶۵۷، ۶۵۸، ۶۶۰، ۶۶۱، ۶۶۲
وونیسم، ۶۶۰
وورا که، ۵۲۱
وورووکاشا، ۲۰۸، ۴۱۲
وورونز، ۷۰۶
وو ـ شیه، ۶۶۱
وُوُ کا، ۲۳۶
وونگاییون، ۲۱۵
وی، ۶۶۲
ویتاشفسکی، ۶۸، ۳۵۶
ویتوتو، ۴۸۶
ویتوریو ما کورو، ۵۷۵
ویدنگرن، گئو، ۵۸۴
ویراد ژوری، ۲۲۵، ۲۲۶، ۲۲۸
ویربرجی سیرادتیتا، ۳۳۳
ویربگا، ۵۴۳
ویسلر، کلارک، ۴۴۸، ۴۶۹
ویسونسین، ۲۳۵

ویشناسب، ۵۸۵
ویگوان، ۳۶۹
ویگیوام، ۴۷۴
ویلنو، ۲۱۲
ویلکن، جی. ای.، ۷۰
وینبا گو، ۲۳۵، ۴۷۶، ۴۷۷
وینتو، ۶۶، ۷۸، ۱۷۹

ه

هابا کوک، ۳۵۹
هاپکینز، ال. سی.، ۶۵۸
هاتیبادی، ۶۱۵
هاتیسات نوتکا، ۲۳۰
هادس، ۵۶۸، ۵۷۲، ۵۷۴، ۵۷۶، ۵۷۸، ۵۸۶
هادینگوش، ۵۶۳
هارا بِرزایتی، ۴۰۷
هاروا، ۱۹، ۲۰۰، ۲۰۶، ۲۵۷، ۲۵۸، ۲۷۰، ۲۷۹، ۲۹۴، ۳۱۱، ۴۰۳، ۴۱۴، ۴۱۷، ۷۱۹
هازی پای نا ـ کهی، ۶۴۷
هازیرا، ۶۷۵
هافلر، اوتو، ۵۵۷
هافمن، اچ.، ۲۸۳
ها کنوم، ۱۱۳
ها گونوثر، چارلز، ۶۷۴
هالا، ۱۰۹، ۱۶۷، ۱۷۲، ۲۱۲، ۲۳۰، ۴۹۹، ۵۰۰، ۵۰۱، ۵۰۲، ۵۰۴
هالا ک، ۱۶۷، ۴۹۹، ۵۰۳
هالا ک گیهمال، ۵۰۳
هالوول، ۴۹۵
هان، ۶۷۱
هاوائیایی، ۲۲۳
هاوایی، ۱۴۶، ۵۴۱، ۵۴۳، ۵۴۶
هایدا، ۱۵۲، ۲۸۵، ۴۰۲
هبروس، ۵۷۴
هراکلس، ۲۶، ۵۷۷، ۷۳۱
هرمس، ۵۷۶
هرموتیموس، ۵۷۰، ۵۷۱
هرمودر، ۵۵۸، ۵۶۲
هرودوتوس، ۵۷۲، ۵۷۹، ۶۳۴
هِل، ۵۶۰، ۵۶۱
هِلِن، ۴۹
هند، ۱۵، ۳۹، ۴۱، ۴۵، ۵۰، ۲۰۸، ۲۲۴، ۲۲۵، ۲۶۴، ۲۶۵، ۲۶۷، ۳۱۴، ۳۲۱، ۴۰۸، ۴۱۴، ۴۱۷، ۴۲۴، ۴۳۲، ۴۳۴، ۴۸۷، ۵۰۸، ۵۴۸، ۵۸۹، ۵۹۳، ۵۹۷، ۶۰۰، ۶۰۱، ۶۰۳، ۶۰۴، ۶۰۵، ۶۰۶، ۶۰۷، ۶۱۰، ۶۱۲، ۶۱۴، ۶۱۹، ۶۲۰، ۶۲۱، ۶۲۳، ۶۲۶، ۶۲۸، ۶۳۴، ۶۵۹، ۶۸۱، ۶۸۷، ۷۰۵، ۷۲۴، ۷۲۶، ۷۳۴
هند باستان، ۵۸۸، ۵۹۰، ۵۹۲، ۵۹۵، ۶۰۶، ۶۱۱، ۶۹۰
هندو ـ اروپایی، ۳۱۳، ۵۵۲، ۵۵۵، ۵۵۶، ۵۵۷، ۵۶۴
هندیشمردگان، ۲۶۴
هوانگ تی، ۶۵۴
هُوای ـ نان تزه، ۶۵۶
هوپا، ۶۶، ۱۸۴
هوپربوری، ۵۶۹
هوتاری، ۹۱
هوتو، ۵۴۰، ۵۴۱
هوتی، ۶۶۵
هوری اپچیرو، ۶۷۱
هوگین، ۵۵۹
هولت، کاترین، ۲۶۹
هولمبرگ (هاروا)، ۱۹، ۲۵۷، ۴۰۳
هوویت، ۱۰۰، ۲۲۷
هیکو، ۵۴۱
هیمینگِنجورگ، ۴۰۷

هیونگ ـ نو، توکو، ۲۹۱
هیه، ۶۵۷

ی

یانو، ۶۵۳
یارالدی، ۱۵۷
یارورو، ۱۵۴، ۲۸۵، ۴۸۳، ۴۸۴
یاروسلاول، ۲۴۹، ۲۶۸
یاکشا، ۶۵۹
یاکوت، ۴۰، ۴۱، ۷۸، ۸۶، ۱۴۱، ۱۹۶، ۲۴۳، ۲۴۴، ۲۴۹، ۲۵۵، ۲۵۸، ۲۶۵، ۲۹۰، ۲۹۴، ۲۹۹، ۳۶۳، ۳۶۴، ۳۶۵، ۴۰۶، ۴۳۵، ۴۹۷
یاکوت‌ها، ۴۱، ۴۷، ۴۸، ۴۹، ۵۷، ۷۶، ۸۸، ۹۲، ۱۳۳، ۱۳۴، ۱۳۵، ۱۳۶، ۱۳۷، ۱۴۰، ۱۴۱، ۱۴۲، ۱۴۹، ۱۶۲، ۱۷۱، ۱۷۳، ۱۹۵، ۱۹۶، ۲۰۵، ۲۳۹، ۲۴۳، ۲۴۵، ۲۵۵، ۲۵۸، ۲۶۰، ۲۶۸، ۲۷۳، ۲۷۶، ۲۷۸، ۲۷۹، ۲۹۴، ۲۹۶، ۲۹۹، ۳۲۲، ۳۲۳، ۳۵۵، ۳۵۶، ۳۶۰، ۳۶۲، ۳۶۳، ۳۶۴، ۳۸۳، ۳۹۸، ۴۰۱، ۴۱۴، ۴۱۸، ۴۱۹، ۴۶۵، ۷۲۰، ۷۲۲، ۷۲۴
یاما، ۴۱۴، ۶۰۹، ۶۱۰، ۶۱۱، ۶۱۲
یاماسیا پادیشا، ۶۱۲
یامانا، ۷۲، ۱۱۱، ۲۲۰، ۴۹۲
یایکا، ۴۵۵
یایوتشی، ۳۰۹
یجیک ـ ماس، ۸۸
یرتونیگی، ۳۱۸
یرمسی، ۳۱۸
یسابل، ۵۳۶
یسوی، احمد، ۵۸۹
یشت، ۵۸۵
یفانجل، ۴۹۲
یکوانا، ۴۸۸
یکوش، ۴۹۲
یگ، ۵۵۷
یگدراسیل، ۱۳۶، ۴۱۱، ۵۵۷، ۵۵۸، ۵۶۱
ینانگ، ۴۲۸
ینی سی، ۱۳۵، ۱۳۶، ۲۴۲، ۲۵۱، ۲۵۳، ۲۵۸، ۲۷۶، ۳۴۷، ۳۴۸، ۴۲۱، ۷۲۵
یو، ۶۵۴، ۶۶۶
یوپا، ۵۹۱
یوپای، ۵۹۲
یوجانا، ۶۴۰
یو ـ جن، ۶۷۰
یورا، ۳۳۲
یوراک، ۵۷، ۱۶۲، ۳۲۱، ۳۲۷، ۳۳۲، ۳۳۳، ۳۵۱، ۳۵۲، ۴۰۳
یوراک ـ ساموید، ۵۷، ۹۰، ۲۲۵، ۲۵۲، ۳۵۴، ۴۲۱، ۴۲۲
یوروک، ۱۷۹
یوسف، قدیس، ۲۱۴، ۶۹۸
یوکاگیر، ۱۷۳، ۲۵۵، ۲۶۸، ۳۳۸، ۳۷۸، ۳۷۹، ۳۸۰، ۳۸۲، ۳۸۳، ۳۸۶، ۵۶۰، ۵۷۵، ۶۳۴
یوکی، ۱۱۳، ۱۸۰
یوگا، ۱۵، ۱۲۳، ۵۴۸، ۵۹۵، ۵۹۸، ۵۹۹، ۶۰۱، ۶۰۳، ۶۰۷، ۶۰۸، ۶۰۹، ۶۳۸، ۶۵۹
یوگا ـ سوترهها، ۶۰۸
یوگای باروک، ۶۰۸
یوگایی ـ تنترهای، ۱۹۵، ۲۶۵، ۵۹۷، ۶۳۸
یوما، ۱۸۱، ۴۶۳
یونان، ۵۰، ۱۲۹، ۴۰۳، ۵۶۷، ۵۶۸، ۵۶۹، ۷۰۷
یونان باستان، ۵۶۷، ۵۶۹
یونان جنوبی، ۶۴۳
یوئن، ۲۲۸